Renovatio

Genova - ottobre-dicembre 1969 - anno IV - numero 4

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

R E N O V A T I O
rivista
di
teologia e cultura

XIII fascicolo

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Redattore capo
Gianni Baget Bozzo

Segretario di redazione
Alberto Gagliardi

Uffici
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 52588

Pubblicità inferiore al 70%

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Visto, nulla osta
per la stampa
Gius. Mario Carpaneto
O.S.S.

Revisore ecclesiastico
10 ottobre 1969

IMPRIMATUR
Genuae, die 10-10-1969
Luigi Recagno
Vicario generale

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - ottobre-dicembre 1969 - anno IV - numero 4

Renovatibur ut aquilae juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* La democratizzazione

ARTICOLI:

545 **Thomas F. Torrance** - La teologia nell'età della scienza.

565 **Gianni Baget Bozzo** - La resurrezione della carne e l'antropologia cristiana.

NOTE:

— Escatologia

583 *Sergio Quinzio* - Vangelo e violenza.

— Teologia della storia

591 *Marie - Dominique Philippe* - Il mistero dello Spirito Santo nella Chiesa.

— Dogmatica

610 *Carlo Boyer* - Lutero e la presenza reale.

— Storia

617 *Renato Del Ponte* - Un trattatista politico del trecento: fra' Guglielmo da Sarzano.

— Filosofia

627 *Giorgio Fabbri* - Per una nuova interpretazione delle leggi fisiche.

LIBRI:

633 **Recensiti:** « Parola e silenzio » di D. Barsotti / « Antropologia de san Ireneo » di A. Orbe / « Oecuménisme et problèmes actuels » di J. Willebrands / « L'ultima battaglia di Lenin » di M. Lewin / « Poeti d'Israele » / « Dio è gratuito ma non superfluo » di J. M. Gonzales Ruiz / « Che cos'è l'archeologia » di M. Pallottino / « Proceso al humanismo » di G. Uscatescu / « The Gospel according to saint John » di R. Schnackenburg / « Camilla Ravera - Vita in carcere e al confino » di A. Gobetti / « Convergere in alto » di P. Teilhard de Chardin / « Quello che fa l'amore » di una carmelitana scalza / « Eucaristia » di L. Bouyer / « Il cosiddetto male » di K. Lorenz / « Qualcosa accade » di J. A. Goytisolo / « L'automazione dell'intelligenza » di E. Gagliardo / « Gli antichi e la morte » di M. D'Avino / « Povertà religiosa ed evangelizzazione dei poveri » di O. A. Vegel.

664 **Ricevuti.**

POSTILLE:

667 Il nuovo « Ordo missae » *(Gianni Baget Bozzo)* - La generazione antifascista *(Claudio Leonardi)* - Il « caso » de Nantes *(Gianni Baget Bozzo)* - La miseria è passata di moda *(Giano Accame)* - L'avventura spaziale: « segno dei cieli » *(Giorgio Fabbri)* - Nuova teologia e presenza eucaristica *(Gianni Baget Bozzo)* - Il potere e la cattedra *(Alberto Gagliardi)* - La cristologia come categoria razionale *(Gianni Baget Bozzo).*

689 Indice dell'annata

696 —

La democratizzazione

C'è posto per la democrazia nella Chiesa? La nostra risposta suppone quello che ci è insegnato dalla Scrittura e dalla Tradizione, entrambe interpretate dal magistero. Suppone anche che la parola di Dio resti in eterno e non vada soggetta alle effimere esigenze del tempo. La domanda e la risposta non avrebbero un senso, qualora si volesse ragionare in termini, non certo cattolici, di relativismo.

*Nella costituzione essenziale della Chiesa, quale il Cristo l'ha voluta, non c'è posto per la democrazia. La Chiesa non ha solo l'aspetto della costituzione giuridica (autorità ed obbedienza appartengono anche all'ordine giuridico); certamente. Ma l'ordine giuridico è voluto da Dio e garantisce la inquadratura e la legittimità di tutta la vita ecclesiale. Le caratteristiche e le condizioni dell'*essere *della Chiesa non possiamo cambiarle noi a piacimento; sono quelle che sono.*

La costituzione della Chiesa è gerarchica, non democratica. Infatti il papa ha la pienezza del potere nel primato. Pienezza del potere significa che può fare tutto ciò che sta nell'àmbito del regno di Dio senza aver bisogno del consenso di nessuno (Concilio Vaticano secondo, Lumen gentium, *n. 22). I vescovi « reggono le Chiese particolari a loro affidate come vicari e legati di Cristo, col consiglio, la persuasione, l'esempio, ma anche con l'autorità e la sacra potestà » (l.c. 27). Neppur essi — salve talune disposizioni del diritto canonico — hanno bisogno del consenso dei loro fedeli. Tanto meno debbono ubbidire ai fedeli; sarebbe affermare per Cristo, del quale sono vicari e legati, un assurdo dovere di dipendenza da coloro che ha creati e redenti.*

La democrazia si qualifica essenzialmente nel fatto che il governante riceve il mandato e il potere attraverso i sudditi. Nella Chiesa accade il contrario.

La questione è posta talvolta capziosamente — e persino con una certa irriverente audacia — a proposito dei rapporti tra il romano pontefice e il collegio episcopale. Il concilio Vaticano secondo (Lumen gentium, *n. 22) afferma chiaramente: « Il collegio o corpo episcopale non*

ha però autorità, se non lo si concepisce insieme col romano pontefice, suo capo, ed integra restando la sua potestà di primato su tutti, sia pastori che fedeli ». Dal che si deducono limpidamente due cose: la prima che il papa può tutto senza il collegio, che il collegio — la seconda — può nulla senza il papa. Qui la democratizzazione consisterebbe nell'abolire la disparità dei due organi. In tal modo il papa resterebbe una buona volta « condizionato » dal collegio, non meno di quanto il collegio è condizionato dal papa. Ma tale democratizzazione è perfettamente contraria alla dottrina definita circa il primato nel Vaticano primo nonché nel Vaticano secondo. Per tacere poi di tutta la Tradizione e dei testi evangelici.

La Chiesa può ammettere forme democratiche in taluni settori e di fatto le ammette (nei religiosi, ad esempio), per ragioni di funzionalità che meriterebbero venire considerate a parte, ma sempre in modo che qualunque regime democratico di settore incontri a livello episcopale od a livello della Santa Sede una autorità che non è più condizionata dai sudditi ed è semplicemente gerarchica. Qualora le forme democratiche si introducessero nella Chiesa in modo diverso, la distruggerebbero. Non dimentichiamo che la Chiesa tratta il problema della salvezza eterna e questa non segue le effimere leggi del tempo. L'ordine ontologico delle cose create e l'ordine religioso tra le creature razionali e il loro Creatore è fatto di dipendenza: si adora e nella adorazione sta tutta la soggezione morale.

In termini non giuridici, ma di fatto, la Chiesa col suo fondamentale criterio di governo, che è la fiducia, il rispetto della personalità, la distribuzione della responsabilità, il principio della valutazione degli uomini in termini di merito, sopravvanza gli aspetti positivi di tutte le democrazie. E contrariamente ad esse, non sente in questo l'usura del tempo che passa. La democrazia è un buon sistema per le cose meramente terrestri ed il nostro tempo ne è profondamente convinto, per quanto non sempre riesca ad attuarle in forme autentiche e durature.

ARTICOLI

La teologia nell'età della scienza

THOMAS F. TORRANCE

Quando la moderna scienza *a posteriori* prese forma nel secolo decimosesto e cominciò il suo sviluppo classico nel secolo decimosettimo, essa era denominata scienza dogmatica, sia perché sostituiva il metodo della deduzione da princìpi generali con un metodo induttivo guidato dalla realtà stessa che era oggetto dell'indagine, sia perché assicurava di poter ottenere con tale metodo un progresso nella conoscenza della realtà cosmica. Questo termine di « dogmatica » venne preso dall'antica polemica greca tra i « dogmatici » e gli « scettici ». Nelle opere di Sesto Empirico, ad esempio, quei filosofi o quegli scienziati (allora non c'era differenza) che ponevano problemi comportanti una risposta relativa alla realtà erano chiamati *dogmatikoi,* mentre coloro che ponevano questioni puramente formali, senza attendersi nessuna risposta circa la realtà erano chiamati *skeptikoi.* Fu in questo senso che « scienza dogmatica » fu scelto quale termine per indicare la nuova fisica come una forma di scienza del reale. In essa uno specifico settore della realtà veniva posto al riparo da tutte le questioni astratte o non pertinenti; era così possibile dirigere l'attenzione esclusivamente alla realtà stessa ed ottenerne la comprensione mediante l'esame delle sue strutture costitutive, prescindendo da preconcetti stabiliti o da *auctoritates* esterne. I problemi critici non potevano essere evitati, perché la tradizione del pensiero e le idee scaturite dalle nuove indagini andavano posti a confronto. Tuttavia l'indagine doveva sempre rivolgersi alle realtà considerate, in modo tale che fosse la struttura delle cose in natura ad essere oggetto dell'attenzione dello scienziato: e così egli potesse formulare « leggi » o « dogmi » positivi, cioè espressivi di quello che lo scienziato era stato in certo modo costretto ad imparare dalla realtà.

La *scienza dogmatica,* in questo senso, venne applicata più tardi (nel secolo decimosettimo) alla teologia. Questa fu definita come un campo d'indagine autonomo (liberato da questioni meramente astratte relative all'essenza o da interroga-

tivi scettici relativi alla possibilità), prima ancora che fosse stata svolta una specifica analisi delle realtà da essa studiate e della concreta situazione in cui si poneva allora il loro studio. Vennero certamente posti problemi di carattere critico ed epistemologico: ma soltanto per riferimento a ciò che in concreto si analizzava; escludendo così premesse *a priori*, presupposti di carattere esteriore e riferendosi esclusivamente alla logica immanente nell'oggetto stesso di studio. Così compresa, la teologia dogmatica non era più un sistema chiuso, di carattere logico-deduttivo, ma diveniva una scienza aperta, fondata sull'analisi di una realtà esterna alla ragione, e perciò mai dispensata dalla ricostruzione critica e positiva, nella luce della verità che una indagine rigorosa e conveniente rendeva più capace di ricevere.

Non si può affermare che la teologia dogmatica sia stata coltivata a questo modo sin dal secolo decimosettimo: ancora per molto tempo essa tese a ricadere nello stile e nel metodo della concezione di scienza propria della Scolastica. Gli argomenti di teologia non furono organizzati secondo i criteri derivati dagli oggetti stessi dell'indagine teologica, ma secondo un nuovo formalismo aristotelico e una struttura di pensiero rigido, che erano un portato indiretto del modello fornito dalla nuova versione meccanicistica della fisica. Così la dogmatica venne ridotta ad un sistema di filosofia fondato su princìpi meramente razionali, oppure ad un sistema di teologia fondato su premesse immediatamente evidenti alla ragione e costruite, mediante una forma logica, in un coerente sistema dottrinale. Nonostante lo sforzo verso un contenuto positivo ed un procedimento costruttivo, la dogmatica finì per essere intesa come un corpo di ragionamenti astratti, d'ordine filosofico e teologico, senza riferenza critica all'evidenza originaria della realtà: in questo senso anche i teologi cattolici potevano parlare della presentazione di tipo logico-deduttivo delle decisioni conciliari e dei dogmi come « dogmatica ». Così la dogmatica finì per essere assimilata a una struttura fondata su assunti razionali ed autorità esteriori, da cui essa, considerata come scienza, si era all'inizio emancipata.

Di qui, da questo sviluppo più tardo, nacque il termine peggiorativo di « dogmatismo », che indica un modo ristretto ed arbitrario di pensare, proprio di menti chiuse, e produce affermazioni che si inquadrano in tal modo di procedere.

I nostri giorni hanno conosciuto una poderosa riabilitazione della dogmatica nel suo senso più stretto, cioè come pura scienza. In essa la conoscenza aumenta mediante un tipo

di indagine, così aperta al reale che essa si manifesta a noi nelle sue connessioni razionali fondanti.

La dogmatica si pone così come una scienza che si sottopone esclusivamente alle esigenze del suo oggetto e opera in modo conforme alle esigenze della propria natura. Una scienza dogmatica vista in questo modo — operi essa sul piano della fisica o della teologia — non può permettere a un'altra scienza, relativa a un diverso settore, di dettare leggi nel campo che le è proprio. Una scienza dogmatica nel senso detto non può farsi prescrivere dall'esterno i propri metodi o anticipare i propri risultati: ciò condurrebbe a quella cattiva dogmatica che sfortunatamente oggi la teologia si trova dinnanzi, nella forma dello scientismo e dell'empirismo filosofico. Ogni scienza deve essere condotta in modo tale che il suo stesso oggetto determini il modo in cui la conoscenza di esso va sviluppata: poiché metodo ed oggetto non possono essere separati. Ponendosi come dogmatica, la teologia afferma di essere conoscenza oggettiva, che può mostrare il proprio fondamento e sviluppare le forme, le possibilità, le condizioni di ricerca specifiche del suo campo d'indagine. Essa è una forma di conoscenza che deve essere strutturata rigorosamente come scienza.

Non vi è un modo scientifico ed un modo teologico di conoscere. Né la teologia, né la scienza sono forme di sapere esoterico. Vi è soltanto un modo di sapere: per questo noi non possiamo contrapporre scienza e teologia, mentre possiamo benissimo distinguere le scienze naturali dalla teologia e questa dalle scienze sociali. In ciascun caso noi abbiamo a che fare con un atto di conoscenza, non diverso da un atto di conoscenza relativo ad un altro campo dell'esperienza umana. La scienza non è altro che lo sviluppo rigoroso e ordinato del modo fondamentale di conoscere e perciò si applica in ogni campo della vita e del pensiero umano. Dovrebbe essere chiaro che uso qui scienza nel senso corrente, che comprende soltanto le scienze naturali: e certamente non intendo qui limitare le scienze naturali alla fisica. Uso qui scienza per indicare lo sviluppo rigoroso ed ordinato del nostro modo di ragionare allo scopo di ottenere una conoscenza oggettiva.

Di una scienza noi conosciamo alcune realtà determinate, conformi alla natura che è propria a quella scienza. Noi facciamo sì che sia la stessa natura dell'oggetto a formare in noi la conoscenza di esso. Non possiamo assumere di conoscere *a priori* di che natura si tratti, perché impariamo a conoscerla attraverso un procedimento induttivo, in cui noi cerchiamo che sia essa stessa a manifestarsici, prescindendo e spesso contraddicendo a ciò che pensiamo al riguardo. In questo proce-

dimento ci liberiamo dei nostri pregiudizi. La maggior difficoltà ad imparare sta indubbiamente in noi stessi, negli abiti mentali precostituiti che trasportiamo ostinatamente dal passato o da altri settori d'indagine dentro le nostre ricerche: mentre essi possono soltanto impedire o distorcere l'apprendimento di ciò che è realmente nuovo.

Nell'attività scientifica mettiamo in questione noi stessi e ciò che già sappiamo, in modo tale che, per quanto è possibile, possiamo apprendere la realtà a partire dalla realtà stessa, in armonia con la natura che le è propria. Noi conosciamo i processi naturali, non da definizioni *a priori*, ma mediante la sola indagine dei processi naturali, e riflettendo su di essi solo in termini di processi naturali e mediante forme di pensiero che noi sviluppiamo sotto l'influenza della loro stessa realtà. Grazie a un'attività scientifica di questo tipo, noi cerchiamo di fondare la nostra conoscenza della realtà data soltanto su di essa e di formulare ciò che impariamo da una relazione con il reale, in cui il reale stesso è la fonte determinante ed esclusiva del sapere.

Questo significa che noi dobbiamo imparare a distinguere quello che veramente sappiamo dai nostri stati d'animo soggettivi: e questo al punto tale da poter lasciar da lato i nostri pregiudizi, sia pure anche in modo semplicemente sospensivo, quando apprendiamo qualcosa di veramente conforme alla realtà. Ciò significa che dobbiamo imparare a distinguere quello che sappiamo proprio dal nostro saperlo, così che ci sia possibile non confondere le nostre forme di conoscenza con gli oggetti conosciuti per mezzo di esse.

Ciò che viene così raggiunto è il principio della oggettività scientifica, che è semplicemente un'estensione della nostra razionalità costitutiva, la quale ci fa pensare ed agire secondo il modo richiesto dalla realtà cui ci riferiamo. C'è forse bisogno di dire che essa è la mera antitesi dei modi di pensiero che precostituiscono oggetti a cui corrispondono soltanto creazioni della nostra fantasia?

Ancora: nella conoscenza scientifica noi facciamo sì che la natura stessa dell'oggetto che indaghiamo ci indichi la precisa forma di approccio razionale che dobbiamo adottare nei suoi confronti. Per questa ragione, ad ogni scienza corrisponde una forma di indagine conforme alla natura dell'oggetto della ricerca. Il tipo di indagine prescelto per oggetti determinati può, ad esempio, prendere la forma della ricerca o dell'esperimento di fisica, mediante cui noi forziamo la muta natura a rispondere alle nostre domande. (O per dirla con Bacone: me-

diante cui torturiamo la natura per ottenere un « sì » od un « no » alle nostre ipotesi). Ma quando siamo impegnati nell'indagine di realtà che sono persone, preferiamo una diversa linea di ricerca. In questa forma, la coercizione fisica non ha parte: il parlare e l'ascoltare, il domandare e il rispondere sono in questo caso la forma razionale di ricerca della verità. Dobbiamo fare i conti, ovviamente, con il fatto che i nostri differenti campi d'indagine si ricoprono l'un l'altro: e tuttavia il fatto che in una scienza determinata è richiesto un tipo di vocabolario misurato, per dir così, sulle realtà contenute in quel settore d'indagine, mette in evidenza il considerevole mutamento dei modi della nostra ragione in rapporto al mutamento dei settori d'indagine.

Inoltre: così come la natura dell'oggetto studiato implica per noi l'adozione di una forma d'indagine razionale ad esso conveniente, così egualmente ci indica il modo adatto per verificare i risultati dell'indagine. Non posso sentire un cattivo odore con le orecchie. Non posso verificare la presenza di un elemento chimico in una sintesi mediante l'esperienza religiosa. Non posso dimostrare un'ipotesi di astrofisica mediante un ragionamento estetico. Ciò sarebbe ovviamente irrazionale. Ma sarebbe egualmente irrazionale che noi mettessimo Dio alla prova nel modo in cui mettiamo alla prova la natura, cioè mediante un esperimento di fisica: non possiamo domandare a Dio di manifestarci la sua realtà mediante un telescopio col radar. Per queste ragioni, non sorprende che la teologia, per pura necessità scientifica, ci chieda un modo di indagine razionale conforme alla natura dell'oggetto che le è proprio, che impieghi un vocabolario per essa significante e conveniente, che possieda suoi metodi di verifica, conformi alla natura del suo oggetto ed alla razionalità che gli corrisponde.

Dobbiamo sottolineare questo punto: in ogni scienza, necessariamente presupponiamo che l'oggetto di essa possa essere accessibile ad una ricerca conforme a ragione. Se questo non fosse possibile, non ci si darebbero né conoscenza, né scienza. Perciò una prima operazione deve essere intrapresa in ogni scienza (per esempio, nello stabilire i metodi di verifica): esaminare a fondo la razionalità profonda del campo d'indagine, la sua logica interna. Se non riusciamo in questo scopo, dobbiamo chiederci se siamo impegnati in un vero campo di conoscenza, o se ciò che è posto come oggetto di conoscenza non sia soltanto un frutto della nostra soggettività, proiettato in forma oggettivata al di fuori di noi.

Ma se cerchiamo di scoprire la ragione costruttiva di un determinato oggetto di conoscenza, ci persuadiamo di essere in

contatto con la realtà, che non stiamo inventando ma scoprendo, che stiamo pensando così come la natura stessa delle cose richiede.

Riflettiamo più ampiamente su questo fatto. Lo scienziato cerca di raggiungere una comprensione appropriata degli eventi, tale che gli consenta di vederli come un tutto intrinsecamente ordinato e intelligibile, così che si possa giungere a comprendere la razionalità che gli è propria. Questa razionalità profonda lo scienziato non la inventa, ma la scopre, anche se l'immaginazione e l'intuizione hanno gran parte nella ricerca e nel ritrovamento delle giuste piste d'indagine. Esse agiscono come forza creatrice di forme di pensiero e di conoscenza tali da permettere di discernere la razionalità interiore e di rimanere nel quadro di tale razionalità, anche quando lo scienziato deve fornire una semplice descrizione dei fenomeni.

Indubbiamente una sorta di doppia direzione del pensiero è qui richiesta. Per un verso, esiste una relazione tra la descrizione del fenomeno che lo scienziato offre con i presupposti su cui la fonda: è infatti la coerenza delle matrici del suo pensiero che gli rende possibile di cogliere le connessioni sistematiche proprie al tipo di realtà che considera. Per un altro verso, egli può cogliere tali connessioni se è in grado di estrapolare l'evidenza oggettiva dei fatti che la sua descrizione fenomenologica deve porre in rilievo.

Solo se lo scienziato riesce a dare solida struttura razionale alla relazione tra la conoscenza raggiunta e i fondamenti reali su cui la stabilisce, egli può persuadersi di essere giunto ad afferrare la razionalità profonda delle cose e, dunque, di aver potuto esprimersi con formule vere.

E' questa la ragione dell'importanza della formula matematica nel linguaggio scientifico, perché essa offre un modo efficace di porre in risalto la razionalità oggettiva.

Dobbiamo però considerare la formula matematica come un modello rappresentativo od esplicativo, che ci serve a comprendere la realtà appunto mediante una rappresentazione, e non come un mezzo di descrizione o come una struttura ontica della realtà stessa.

Il metodo scientifico, in questo senso, può essere applicato alla natura, alla società, alla storia: può avere un suo spazio anche nella teologia. Si ha propriamente metodo scientifico quando siamo in grado di penetrare e di spiegare la razionalità profonda delle realtà che consideriamo.

Esaminiamo ora da questo punto di vista la ricerca teologica e, particolarmente, tre cose.

1) La natura e la funzione proprie della teologia capaci di differenziarla dalle scienze della natura e della società.

2) Il ruolo della teologia nella struttura velocemente evolutiva del pensiero scientifico.

3) I problemi che lo stato di divisione della cultura, in cui al presente ci troviamo, offre alla teologia.

LA DIFFERENZA TRA LA TEOLOGIA E LE ALTRE SCIENZE

Ogni scienza ha per scopo di penetrare la natura intelligibile della realtà e di esprimerla in modo coerente e persuasivo. Le scienze della natura e dell'uomo operano all'interno di un universo finito anche se non circoscritto e nei limiti in cui la natura ci è accessibile. Le scienze si impegnano a manifestare ciò che nella natura è pervio alla ragione ed accettano di analizzare campi d'indagine che non sono capaci di offrire la spiegazione ultima della razionalità che li costituisce. Esse si astengono dal porre domande relative alle supreme ragioni che stanno di là di ogni campo di conoscenza. Le scienze debbono interdire a se stesse un tale genere di problemi per conservare inalterati la loro natura ed il loro còmpito, relativi alla ricerca ed alla comprensione degli avvenimenti contingenti.

Il teologo considera i problemi della ricerca scientifica da un differente punto di vista e si esprime in un modo diverso: tuttavia la sua visione di essi non è alla fine diversa da quella assunta alla base del metodo scientifico. Poiché Dio ha creato l'universo dal nulla, la natura dell'universo è contingente ed è secondo tale contingenza che essa deve essere analizzata: è questo stesso processo contingente, questa ragionalità creata, e non Dio, che sono oggetto di una ricerca sull'universo.

La teologia, per sua parte, è proprio la scienza che non può accettare di fermarsi là dove la scienza della natura deve accettare di farlo. Il suo compito, infatti, è di penetrare dentro la razionalità trascendente e originante, dentro la suprema sorgente di tutto ciò che è intellegibile all'uomo e che costituisce il presupposto della razionalità creata propria alla realtà analizzata dalle scienze della natura.

C'è qualcosa di analogo a questo tipo di razionalità nell'elemento trascendente che si impone a noi in ogni tipo di scienza. L'interesse dello scienziato e dello studioso è mosso dall'intuizione di una realtà che non è costruita o controllata dall'uomo, ma che attende di essere scoperta. Così egli sviluppa la scienza:

ma la forma definitiva che essa è chiamata a prendere non può essere da lui determinata. Egli può intuire delle possibilità ma esse possono cadere molto oltre il suo raggio di ricerca. Come Michael Polanyi ha notato, lo scienziato della natura è impegnato nell'indagine di una realtà che gli è solo parzialmente nota: e che conserva uno spazio indeterminato di razionalità ancora intatto: lo scienziato è ben persuaso che il campo di ricerca ha un'indipendenza ed un potere ulteriore di manifestazione, che può aprire nel futuro prospettive attualmente impensabili. La stessa coscienza scientifica del ricercatore è in qualche modo la contropartita o l'eco in lui di ciò che trascende la sua attuale scienza o possibilità di scienza; come una logica al di là della sua stessa ragione, che gli si impone irresistibilmente e senza sosta. Questa è la ragione per cui, secondo Polanyi, non vi può essere scienza autentica senza un servizio impegnato verso una razionalità trascendente le possibilità stesse della propria scienza attuale. Condizione perché esista vera scienza è che le nostre elaborazioni intellettuali siano verificate da qualcosa che di per se stesso non è da noi costruito ma in noi ricevuto: una razionalità che ci prende dal di sopra e dal di fuori.

Questo elemento trascendente nelle scienze della natura non può certo essere identificato con Dio: esso infatti ci viene dalla razionalità immanente alla natura. Esso però è un'alta testimonianza per Dio, se non altro perché la razionalità immanente nella natura non ce ne offre alcuna adeguata spiegazione. La razionalità trascendente di Dio è suprema e può essere conosciuta solo in riferimento a se stessa. Se Dio è, Dio non può non essere ciò che si impone a noi come un'esigenza assoluta e primaria. Nella natura contingente, egli può essere conosciuto soltanto nel libero spazio del suo essere che sussiste di per sé e nello splendore della sua luce increata. La verità di Dio non può essere dimostrata su un terreno diverso da questo o ricevere supporto da verità di minor conto e respiro, perché egli è il supremo fondamento e sostegno di tutta la realtà, che su di lui si appoggia.

Nella teologia noi dobbiamo partire dalla ragion suprema che noi studiamo proprio per poter affrontare un discorso su Dio: in essa noi non possiamo affrontare la realtà di Dio su un piano inferiore a quello in cui essa si pone. Per questa ragione la teologia è una disciplina sconcertante per coloro che sono abituati alle scienze della natura o dell'uomo, a realtà create, di ordine derivato, di cui ciascuna richiede il sostegno dell'altra.

Le scienze diverse dalla teologia possono legittimamente mettere in parentesi il problema della ragione ultima, possono essere agnostiche nella struttura del loro metodo d'indagine e

spiegare la natura a partire soltanto dalla natura stessa. Ma quando abbandoniamo queste parentesi, e ci poniamo il problema della ragion ultima, agnosticismo sarebbe semplicemente sinonimo di irrazionalità, perché vorrebbe dire che la ragion dell'uomo è separata dalla ragion dell'essere. Dobbiamo al contrario affermare che la conoscenza di Dio come ragion ultima è raggiunta quando la nostra ragione umana riceve in sé una chiarezza che trascende i limiti della razionalità creata, quando uno spazio di infinita intelligibilità che ci supera ci viene aperto. Così la suprema ragione stabilisce la sua legge nella nostra ragione ed è riconosciuta e rispettata come il fondamento della nostra capacità di comprendere.

La manifestazione che Dio fa a noi della sua suprema razionalità è dunque al tempo stesso l'aprirsi della nostra mente alla comprensione di lui. Dio così conosciuto è il fatto più sicuro e il più incontestabile di ogni tipo di conoscenza.

Ho parlato sinora come se la razionalità divina fosse qualcosa di passivo e di muto: ma non è così. Essa è il *logos*, il Dio che agisce, la parola trascendente di Dio che penetra dentro il circolo chiuso della vita e del pensiero umano e lo apre allo spazio infinito della realtà eterna, prendendoci in modo tale da liberarci da ogni vana ricaduta in noi stessi, nel monologo senza senso dell'uomo con se stesso, o nella vuota natura esteriore, che non ha fondamento e ragione in se stessa.

Quello che la scienza teologica si propone è di costruire forme di indagine razionale convenienti al mondo trascendente di Dio, mediante le quali noi possiamo ricevere la testimonianza dell'evidenza stessa di Dio e conoscere quindi e intendere la razionalità che gli è propria, sotto l'attiva influenza dell'essere divino.

Nel corso di questa ricerca noi possiamo comprendere come la conoscenza che l'uomo ha di Dio possa subire una così violenta rifrazione da dar luogo a una visione sdoppiata, in cui gli uomini non sono più capaci di ricondurre l'idea di Dio alla realtà di Dio, pur rimanendo come ossessionati dalla suprema razionalità divina che è tutt'attorno a loro. E' su questo punto che la teologia deve soffermarsi per aiutare gli uomini a riportare i loro pensieri nell'ordine che li conduce, oltre se stessi, a Dio. Dobbiamo entrare nel profondo della condizione umana, nella problematicità che essa pone innanzi a Dio, e mettere chiaramente a fuoco la conoscenza di lui, in modo che la verità di Dio possa splendere senza velo e la mente umana acquisti forme chiare e precise mediante cui apprendere ed esprimere la realtà divina.

E' qui che la dogmatica cristiana indica Gesù Cristo come

il solo in cui il *logos* trascendente di Dio può essere visto ed ascoltato, il solo in cui possiamo incontrare la verità divina in modo tale che le stesse fibre ultime del nostro essere sentano la forza della sfida. Noi siamo allora come sotto un attacco incessante da parte della realtà suprema; finalmente possiamo distinguere la verità di Dio da noi stessi, possiamo cominciare a porre domande che non sono destinate a cadere fuori di Dio, nel vuoto e nel nulla, ma domande capaci di raggiungere il loro obbiettivo. Ci troviamo di fronte la realtà di Dio che si rivela come il Verbo incarnato nella nostra umana esistenza, che è capace di far suo il nostro spirito in un modo talmente decisivo e pressante che egli, Gesù Cristo, dà forma e struttura definitiva alla nostra conoscenza di Dio e costituisce così il centro oggettivo attorno al quale la teologia cristiana formula ed organizza la propria dogmatica. Secondo le nette parole di Tommaso d'Aquino: « Christus, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum ».

LA STRUTTURA IN RAPIDA EVOLUZIONE DEL PENSIERO SCIENTIFICO

Quello che noi dobbiamo considerare qui non è soltanto il grande passaggio dei tempi moderni da una cosmologia tolemaica ad una cosmologia copernicana, ma piuttosto il cambiamento che sposta le frontiere del pensiero umano oltre i termini segnati dal linguaggio e provoca un mutamento nella nozione di obiettività e nello spazio che essa comprende. Non è compito del teologo considerare l'universo fisico in quanto tale: infine egli è però una creatura che vive nello spazio e nel tempo, così che tutto il suo pensare, anche quello attorno a Dio, è necessariamente situato nello spazio e nel tempo, nelle strutture mentali che vi corrispondono. Non è mia intenzione discutere il problema che questo fatto pone alla teologia: il mio interesse consiste invece nel vedere come noi possiamo usare la struttura spazio-temporale del nostro pensare per garantire la possibilità di una comprensione della razionalità del reale, naturale o divino.

Nella fisica newtoniana, spazio e tempo erano considerati come fondanti un sistema in stato d'inerzia e come termini assoluti della struttura causale propria delle scienze. Una scienza basata su questa premessa si costruiva attorno a postulati fondamentali che si ponevano all'inizio di uno sviluppo teorico come sua premessa formale: la struttura della costruzione scientifica era tale che in essa potevano formularsi soltanto sistemi teoretici rigorosamente chiusi. La relatività secondo me è stata il principio di un gran cambiamento: ora le premesse di una teo-

ria scientifica non debbono essere conosciute o provate come base di partenza, ma possono essere stabilite soltanto a posteriori, e come parte di tutto il processo di ricerca, di ipotetizzazione, di verifica. Esse sono accettate in quanto siano capaci di offrire una espressione intellegibile ed unitaria dell'insieme di relazioni di cui fanno parte. (Un simile tipo di struttura è presente nei calcoli assiomatici della logica di Russel modificati dal teorema di Godel).

In altre parole, gli assiomi non sono un gruppo di premesse logiche antecedenti ed indipendenti dai risultati dell'esperienza, ma sorgono dalle connessioni intrinseche della ricerca scientifica e si impongono a noi come le strutture di pensiero necessarie perché la natura intelligibile delle cose possa esprimersi nella nostra mente. Come Einstein notò, la geometria cessa in tal modo di essere una scienza assiomatica e deduttiva per divenire una scienza naturale legata inseparabilmente con la fisica. Gli assiomi possono essere dapprima formulati come postulati, come frutto della nostra riflessione sul modo con cui i fatti sono stati stabiliti: ma essi debbono essere sperimentati deduttivamente (usiamo questa parola nel senso di Popper) e sono giustificati (nel senso di Polanyi) quando essi servono ad aprirci uno spazio incircoscritto e profondo di razionalità. Dobbiamo notare che abbiamo qui un procedimento rigorosamente scientifico che si pone come espressione assiomatica della razionalità delle cose oltre tutte le nostre immagini di esse. Questa razionalità non è di per sé fenomenica o correlata da un nesso di causa a fenomeni od eventi empirici: al contrario, essa si impone a noi esattamente come lo spazio razionale che si trova al di là dei fenomeni e degli eventi empirici, senza di cui essi non sarebbero tali.

Ho svolto con qualche ampiezza questa esposizione, perché tale nuova forma di pensiero assiomatico in fisica appare molto simile al modo di procedere usato dalla teologia quando noi penetriamo nella sua logica interiore, non cercando di dedurre in modo logico-deduttivo dalle sue premesse, ma mettendo allo scoperto le premesse implicite nelle relazioni strutturanti la materia in esame.

Come esempi di questa classica teologia, possiamo riferirci al *De incarnatione* di Atanasio o al *Cur Deus homo* di Anselmo. Dopo l'approccio dialettico del *sic et non* di Abelardo, la teologia medievale scelse una differente linea di sviluppo. Essa tornò alla concezione aristotelica della scienza e ritenne necessarie conclusioni derivate argomentando da princìpi aventi una propria autonoma validità e convenienti alla scienza di Dio.

Tuttavia, come notò l'Aquinate, il procedimento non poteva

essere puramente di tipo logico-deduttivo: la teologia era infatti impegnata alla ricerca dell'esistente e del reale, quindi in una dimensione in cui l'argomentazione del probabile e del persuasivo e non soltanto il ragionamento di tipo dimostrativo era indispensabile sia per condurre all'*assensus fidei* sia per sviluppare l'*intellectus fidei.* Il fatto che affermazioni fondamentali come « Dio creò il mondo » e « il Figlio di Dio divenne uomo » siano di natura contingente indusse Duns Scoto a mettere in discussione la riduzione della teologia al tipo di pensiero assiomatico proprio della geometria euclidea. Tuttavia la teologia scolastica, affascinata dall'analisi logica e dal procedimento sillogistico, prese forma soprattutto come scienza assiomatica e deduttiva.

Da tutto ciò e dalla sua singolare reviviscenza nell'età newtoniana la moderna dogmatica, sia cattolico-romana che protestante, si è distaccata in ampia misura, man mano che veniva posta attenzione all'interazione tra Dio e l'esistenza storica in questo mondo, e quindi alla decisiva questione del rapporto tra il linguaggio e la realtà, sia umana che divina.

Poiché il nostro pensiero teologico non può essere separato da eventi contingenti e da relazioni empiriche, esso deve essere verificato sulla base delle relazioni obiettive extramentali. Dobbiamo operare con premesse che non possono essere anticipate dal ragionamento, ma possono essere soltanto scoperte quando il nostro pensiero prende forma sotto l'influenza della realtà che stiamo studiando, preso dall'articolazione organica della sua struttura e della sua razionalità immanente. Premesse e assiomi di questo tipo hanno una qualità sorprendente: essi non possono essere fondati indipendentemente da un rapporto empirico con la realtà, ma divengono evidenti solo nel processo di adattamento della nostra ragione all'elemento esteriore da cui essa deriva la possibilità dell'evidenza. Una teologia dogmatica costruita in questo modo può esser chiamata scienza in questo nuovo senso. Così l'affermazione « Dio è amore » non può essere assunta come assioma atemporale e necessario: ciò significherebbe sradicarlo dal suo terreno, cioè dalla rivelazione di Dio nell'incarnazione di Cristo, dalla concretezza storica di Gesù Cristo, dall'azione dell'amore di Dio nel sacrificio di Lui. L'affermazione « Dio è amore » non può essere interpretata come se non avesse riferimento all'agire di Dio che rende attualmente vera e significante quella proposizione, e se potesse essere intesa senza rapporto al decisivo problema delle condizioni di modo e di tempo in cui quella proposizione si manifesta come vera. « Dio è amore » è per noi una verità universale, ma non può essere

intesa come una premessa di logica formale pronta per un procedimento deduttivo. Essa può essere intesa come la premessa di una scienza non conosciuta in anticipo, prima dei fatti: ma come il principio di una scienza nota solo *a posteriori* e per questo non fondata separatamente dall'insieme dell'attività scientifica nel campo in questione.

E' naturale che la dogmatica, in quanto struttura scientifica della teologia, potrebbe trovare in se stessa, nonostante la particolarissima natura del suo argomento, qualcosa di congeniale al mutamento della struttura di pensiero propria del mondo scientifico di oggi. Ciò potrebbe essere offerto dalla forma di indagine oggi in vigore, che esclude il valore immediato delle immagini derivate dall'esperienza, ritenendole, come Dirac notò, irrilevanti e devianti. E' attraverso strutture di pensiero di questo tipo, derivate dalla tradizione biblica, che la teologia giudeocristiana va oltre le fantasie infantili e le generalizzazioni empiriche per giungere sino alla conoscenza del Dio ineffabile ed inimmaginabile. Soltanto da questo punto di vista il singolare tentativo di alcuni pensatori contemporanei di sostituire una vecchia « immagine » di Dio con un'altra immagine ritenuta più accettabile dal mondo moderno appare piuttosto retrograda e priva di senso proprio perché pone la teologia sul piano delle immagini.

Vi è tuttavia un problema in relazione al nuovo modo di usare gli assiomi che deve essere affrontato. Se separiamo le nostre premesse dalla struttura statica in cui i modelli aristotelico o newtoniano le collocano e preferiamo così a un punto di assoluta sicurezza un riferimento stabilito da noi medesimi (in qualche modo, un punto di Archimede fuori della esperienza terrestre in modo da cogliere il mondo alle spalle), non precipitiamo necessariamente nel relativismo?

Molti nostri contemporanei hanno accettato allegramente questa prospettiva perché credono, come rivela Hannan Arendt, di aver trovato un modo di liberarsi dai ceppi della spazialità e della temporalità per raggiungere una trascendenza sulla natura simile a quella divina. Ma questo è un pericoloso errore; un relativismo di questa sorta, ben lungi dal liberare l'uomo, lo imprigiona nelle sue stesse costruzioni mentali e riduce ogni scienza, in ultima analisi, alla scienza della struttura della mente umana. Questa grossa delusione ha toccato profondamente la cultura contemporanea.

Un grave errore si nasconde dietro tutto ciò: poiché la relatività non è il relativismo. La geometria dello spazio a quattro dimensioni è divenuta scienza grazie all'assunzione arbitraria

di postulati. Quando però si trovò che questi postulati si potevano applicare, e vennero poi di fatto applicati, all'esistenza attuale, si capì che non erano mere costruzioni astratte che la mente aveva casualmente pensato, ma comportavano una penetrante relazione tra concetti astratti e processi fisici che ci trasportava, di là della nostra coscienza, in uno spazio di realtà obiettiva.

Lo smantellamento ad opera della relatività delle vecchie cosmologie e del genere di obiettività che esse implicavano ha portato alla luce un livello di obiettività nuovo e di gran lunga più profondo, invariabile rispetto alla nostra soggettività. Le conseguenze epistemologiche di tutto ciò sono immense per il nostro pensiero: distruggendo l'assunto dell'esistenza di mere astrazioni della nostra mente, separate dalla realtà, la relatività ha distrutto il vecchio dualismo, di qualsiasi forma esso fosse (agostiniana, cartesiana, newtoniana, kantiana), che ha così profondamente segnato la storia della nostra scienza e della nostra cultura occidentali. Messo in crisi forse sul piano della pura scienza, esso è però ancora vividamente operante nella nostra cultura.

IL PROBLEMA DELLA CULTURA DIVISA

Teologi, scienziati della natura e della società lavorano fianco a fianco nel medesimo mondo, dove i rispettivi campi di indagine si sovrappongono. Essi sviluppano le loro nozioni in rapporto al livello di conoscenza del loro tempo ed in rapporto con i rilevanti mezzi d'intervento a loro disposizione, anche se questi mezzi debbono essere costantemente affinati per avanzare verso nuovi spazi di conoscenza. Essi hanno tutti per fine una conoscenza precisa e controllata, una conoscenza spazio-temporale che cercano di esprimere con le forme di linguaggio che sorgono dallo stesso progresso della conoscenza. Essi cercano di raggiungere un sapere comune all'interno della cultura prevalente, un sapere che può essere controllato da spiegazioni comunemente accettate, senza naturalmente venir meno, mediante un falso spirito di unilateralità, a ciò che è proprio di ciascuna scienza.

Rimane però il fatto che la cultura è oggi spezzata. La linea di divisione non è sempre chiara, ma è particolarmente evidente nella divisione tra scienze della natura e scienze sociali. Molto è stato scritto attorno alle due culture: pur non accettandola, non posso non sentire che il permanere di una tale divisione vor-

rebbe dire la disgregazione della nostra civiltà. Questa divisione sta a mio avviso alla base della crisi del senso della vita che affligge in modo così diffuso i giovanissimi e gli studenti.

Come si pone la teologia in questa situazione?

Prima di rispondere a questa domanda dobbiamo notare come la divisione ha segnato la epistemologia contemporanea, ponendo una netta separazione tra spiegazione e comprensione, cioè tra ciò che Schleiermacher, Dilthey e Weber chiamarono rispettivamente *erklaren* e *verstehen.* Quando esse sono divise, ciascuna risulta distorta: la spiegazione viene strettamente limitata a ciò che è chiaramente determinato ed è riconducibile ad un processo logico: essa viene strutturata mediante rapporti causali e meccanici, invece di essere esposta come una ordinata integrazione di strutture e di funzioni. La comprensione è impostata in termini di interpretazione retorica e diviene l'arte di situarsi mediante l'immaginazione e la simpatia, in una data condizione per coglierne gli aspetti qualificanti dall'interno, invece di considerare le parti in un tutto intelligibile, mediante cui noi possiamo intuire la realtà nelle sue relazioni obiettive e razionali. Ciò conduce ad una doppia prigionia dell'uomo: in un insieme di strutture causali da un lato e nella obiettificazione sociale delle sue operazioni mentali dall'altro: è certamente contro ambedue queste prigioni che gli studenti sono oggi in rivolta. Naturalmente sono stati compiuti tentativi, e se ne stanno compiendo, per integrare comprensione e spiegazione nella attività scientifica come parti complementari di essa. Citiamo ad esempio il modo con cui C.F.A. Pantin ha connesso reciprocamente la conoscenza estetica e la verifica logica. Tra i tentativi più riusciti sul piano delle scienze della natura, ritengo di dover porre quello di Michael Polanyi e quello di Karl Popper: per quanto diversi siano, essi sono ambedue rivolti a fornire una interpretazione obiettiva, in cui spiegazione e comprensione si implicano reciprocamente (pur non essendo né l'una né l'altra sufficientemente legate all'esperienza).

Tuttavia il problema, per quanto concerne le scienze naturali, non è così acuto come per le scienze sociali. Qui poco successo è stato ottenuto dai tentativi di introdurre una qualche obiettività nelle metodologie retoriche prevalenti mediante il richiamo all'universalità del comportamento umano e l'agganciamento alle scienze statistiche e alla filosofia del linguaggio, ché sono le une e le altre ancora legate alla particolare, antiquata visione della natura che è una remora proveniente dall'età newtoniana.

Mentre le pure scienze hanno per lo più superato il duali-

smo newtoniano tra spazio e materia, tra volume e massa e si sono liberate dal meccanicismo che ne conseguiva, le scienze sociali sono ancora profondamente imbevute della concezione dualistica e strumentale della scienza. Esse debbono sviluppare ancora nel proprio settore il tipo di connessioni esaminate nella teoria del « campo », benché questa sia realmente aperta alla « comprensione », quando la nostra conoscenza empirica delle cose e degli eventi è considerata alla luce delle relazioni razionali che le cose e gli eventi stessi ci impongono.

Ci è difficile immaginare come si possa curare la disastrosa frattura tra spiegazione e comprensione se ci lasciamo alle spalle quell'antiquato dualismo che è il suo fondamento.

Oggi ogni forma del pensiero crea il proprio linguaggio nel suo stesso sviluppo: tuttavia, poiché il linguaggio può esistere soltanto in una società, il nostro pensiero è indissolubilmente connesso con le istituzioni, le matrici culturali, le tradizioni della comunità in cui viviamo e lavoriamo. Per questa ragione i nostri concetti più raffinati sono sempre psicologicamente e socialmente condizionati. Ma se la cultura della nostra società è così profondamente divisa anche sul problema fondamentale del rapporto tra spiegazione e comprensione, non ci si deve sorprendere del fatto che la nostra attività scientifica ne risulti duramente segnata: ad esempio nella profonda tensione tra scienza pura e tecnologia socialmente controllata. Questo fenomeno si applica egualmente alla teologia, a causa della radicale connessione tra Chiesa e società. Se nessuna scienza può procedere verso una conoscenza completamente nuova senza una lotta effettiva contro quelli che Thomas Kuhn ha chiamato i « paradigmi » linguistici e concettuali della comunità, la tensione non può non raggiungere i suoi più alti livelli in quelle scienze che, come la teologia, sono così radicalmente inserite nella vita sociale.

Questo è il problema che lo stato di divisione della cultura contemporanea pone alla teologia. Vediamo come essa ne è stata influenzata in due modi.

1. A causa della separazione deviante tra spiegazione mediante connessioni rigidamente causali e comprensione mediante una partecipazione enfatica o un'osservazione meramente interiore, molti teologi hanno sofferto di quello che Martin Buber ha chiamato un abbandono concettuale di Dio. Ciò appariva già nel rifiuto di Schleiermacher di pensare a Dio come ad un oggetto del nostro pensiero e della nostra conoscenza, poiché Dio non può essere esposto alla nostra « controinfluenza », cioè alla forza obiettificante della nostra attività razionale. Schleiermacher affermava che noi possiamo comprendere in qualche modo

Dio in quanto egli è per noi semplicemente colui che codetermina il nostro incontrastabile sentimento di dipendenza.

Dietro a questa posizione, si avverte quella radicale dicotomia tra sensibile e spirituale, tra dato e non-dato, che condusse Schleiermacher ad affidarsi alle emozioni dell'autocoscienza religiosa e a ridurre le proposizioni teologiche a « sentimenti religiosi esposti in forma discorsiva ».

Una simile impostazione appare anche nella teologia altamente razionalistica di Paul Tillich, secondo cui l'« oggetto immediato » della teologia non è Dio, ma ciò che egli chiamò i « simboli religiosi », a cui corrisponde non un contenuto oggettivo, ma un potere reale. Tillich ritenne che la teologia fosse essenzialmente « non concettuale », così che si potesse fare teologia solo prendendo a prestito strutture razionali da altri settori per poi concettualizzare attraverso di esse. Lo stesso tipo di pensiero lo si può trovare in quei teologi dell'Europa continentale che hanno accettato la fuga esistenzialista dalla scienza ed hanno respinto ogni oggettività: essi sono incapaci di distinguere la obiettività genuina dalle strutture obiettiviste che emanano da nozioni statiche ed assolutizzate di spazio e di tempo. In altre parole, la dicotomia tra spiegazione e comprensione spezza il rapporto che rende possibile la conoscenza umana di Dio e rinchiude l'uomo in se stesso come esclusivo oggetto della sua comprensione, con il risultato che le relazioni dell'uomo con Dio e con il mondo tendono ad essere ridotte, in ultima analisi, a relazioni dell'uomo con se stesso. Tale dicotomia è alimentata dalla divisione della nostra cultura e dallo stato presente della scienza sociale: per questo non ci si deve sorprendere che alcuni teologi in Gran Bretagna sembrino smarrire il loro vigore e cadano dalla teologia e dalla filosofia della teologia nella fenomenologia o nella sociologia della religione. Vi è certamente un posto per la fenomenologia e per la sociologia della religione quando esse non sono deviate dalle nozioni alterate di spiegazione e di comprensione: ma anche nella loro forma migliore esse non possono prendere il posto di una teologia di livello filosofico e scientifico.

E' abbastanza sicuro dunque che alla base di questo « abbandono concettuale di Dio » vi sia un conflitto non tra scienza e teologia, ma tra ciò che Santillana ha chiamato rispettivamente «filosofia dell'ordine e del progetto» e «naturalismo romantico».

2. Colpisce ancor di più il modo con cui l'esegesi neotestamentaria e gli studi storici hanno ricevuto il segno della cultura divisa. Anche qui la vicenda risale sino a Newton. Il fatto che Newton associasse il tempo allo spazio e ponesse entrambi

come strutture costitutive della conoscenza significò che la estensione spaziale nel tempo, cioè la storia, ricevesse pieno *status* nel campo dello studio scientifico. Tuttavia ciò ebbe, imprevedibilmente, conseguenze paradossali.

Il tempo era inseparabilmente legato allo spazio nel condizionamento della realtà: per questo il carattere lineare della storia, e quindi lo svolgimento ordinato, prevedibile degli eventi, doveva esser accolto nel suo pieno significato. Tuttavia spazio e tempo godevano di uno *status* assoluto all'interno di un sistema omogeneo e indifferenziato: con ciò una qualità statica e necessaria era importata all'interno del concetto di storia.

Qui troviamo i semi di una fatale divisione tra due tipi di storia. Ciò ebbe però pieno sviluppo solo quando il deismo inglese s'incrociò con radicali dualismi maturati nel pensiero germanico. Allora il dualismo platonico-agostiniano tra il sensibile e l'intellegibile, che era latente nella teologia luterana, particolarmente nello schema dei « due regni », il dualismo cartesiano di soggetto e di oggetto e l'antitesi greca tra idea ed evento rivissero nella distinzione kantiana tra noumeno (le cose in sé) e fenomeno (le cose per noi). Allora si manifestò l'apertura di quello che Lessing chiamò « il grande spaventoso fossato » tra le verità necessarie della ragione e le verità contingenti della storia. Possiamo noi saltare oltre quel fossato, partendo dalle verità contingenti della storia, soltanto per raggiungere una cultura che ricusi la storia riducendola al mero rivestimento simbolico esteriore di verità senza tempo?

Man mano che il pensiero tedesco si sviluppò, la divisione si fece ancor più sistematica. La storia fu affidata alla buona grazia del positivismo, del tipo Mill o Comte, che volle spiegare i processi storici attraverso criteri ispirati al metodo empirico-causale delle scienze della natura di derivazione newtoniana. Dall'altro capo della cultura divisa, la storia venne considerata come « vita obiettivata »: il fondamento di essa venne posto in quello che Hegel chiamò « mente oggettivata »; intendendo con ciò l'obiettificazione creativa dell'autocomprensione umana. La storia andava così interpretata attraverso metodi correlati al soggetto umano, cioè: comprensione, divinazione enfatica e partecipazione alla sua realtà profonda.

Questa distinzione si rafforzò con lo sviluppo della fenomenologia: si ebbe in tal modo la divisione tra spiegazione e comprensione, causa e significato: questo condusse al risultato che si ebbero due diverse nozioni di storia, chiamate (a partire da Herrmann e Troeltsch) *Historie* e *Geschichte.*

Il primo di questi due tipi venne applicato al Nuovo Testa-

mento per eliminare tutto ciò che non convenisse alle rigide strutture di una spiegazione meccanicistica del mondo, visto come una serie continua di causa e di effetti. L'altro tipo, connotato come *Geschichte*, fu applicato al Nuovo Testamento per fare di questo il grande testo dell'autocomprensione dell'uomo separato dal suo rapporto di conoscenza con Dio e con la natura. Non può essere una sorpresa che il criticismo neotestamentario modellato su queste dicotomie radicali, che (per usare le parole di D. M. Mac Kinnon) « traducono proposizioni che si riferiscono ad eventi storici in proposizioni che riguardano le posizioni religiose e spirituali di singoli e di gruppi », avesse come unico effetto di far quasi svanire il Gesù Cristo storico. Ne segue, nota ancora Mac Kinnon, « un antropocentrismo in teologia che potrebbe essere criticato come la più pericolosa specie di illusione mitologica ». Possiamo dire soltanto che un tale modo di affrontare il problema di Gesù, un modo che conduce l'uomo ad incontrarsi soltanto con se stesso, lontano da ogni tentativo di spiegazione e di controllo di ciò che sta al di fuori di lui, è l'antitesi dell'attacco incessante di Gesù contro ogni forma di egocentrismo.

E' ovviamente molto difficile per il teologo impegnato nella ricerca di un progresso della teologia dogmatica, nel senso rigoroso che abbiamo indicato, poter accettare i risultati di queste strane operazioni ermeneutiche sul Nuovo Testamento. Il prodotto finale è semplicemente il risultato dei ben discutibili assunti che quegli studiosi avevano scelto come loro base di partenza.

Il divorzio tra spiegazione e comprensione pone l'interprete di fronte ad un dilemma: escludere il primo, ovvio senso del testo biblico e prescegliere ciò che il testo dice per obliquo come il contenuto originario del suo significato, interpretando poi quest'ultimo soltanto in ragione degli atteggiamenti, dei modi di vita che esso sollecita in chi legge. Oppure: isolare il significato sintattico della affermazione biblica e sottoporlo ad un trattamento « scientifico », mediante una analisi delle connessioni morfologiche e linguistiche in cui esso è inserito. La frase viene intesa in ragione dell'uso a cui la destina il contesto in cui è posta.

Si stanno compiendo tentativi di fusione dei due metodi. L'altro lato dell'alternativa è messo in gioco per curare il primo del carattere arbitrario che la comprensione di tipo enfatico porta con sé e che ha per effetto di precludere ogni possibile verifica. Il primo lato è tenuto presente per redimere il secondo dalla sterilità che gli deriva dal suo sostituire l'analisi delle proposizioni a quella dei fatti e degli eventi: esso serve ad interpre-

tare il linguaggio come una forma della vita capace di esprimere comportamenti umani e fatti sociali, da interpretarsi perciò in rapporto alle situazioni reali. Rimane tuttavia il fatto che questa alternativa è pensata all'interno della cultura divisa. Ambedue i termini sono incapaci di riconoscere la funzione indicatrice e significante del linguaggio e possono perciò soltanto procedere astraendosi dalla realtà, impegnandosi in spiegazioni soltanto quando una qualche sorta di esistente intramentale è posto in luogo della realtà: si sviluppa così una falsa ontologia che sembra all'apparenza suscettibile di verifica e di controllo. Solo quando superiamo la nostra cultura divisa, ci possiamo impegnare in una interpretazione che penetra induttivamente nella intelligibilità dei fatti, nelle coerenti ragioni delle cose, mediante premesse ed assiomi esplicativi che dànno unità e obiettività alla comprensione. E' questa ermeneutica teologica, questa « esegesi del profondo » (come la denominava William Manson) che è oggi urgentemente richiesta allo scopo di liberare gli studi biblici dal soggettivismo degli interpreti e dei loro metodi incontrollabili. Sino a quando la cultura divisa continuerà, il passaggio dal linguaggio alla realtà rimarrà ostruito e l'interpretazione potrà assumere solo le due forme mutuamente escludentisi: « cause » e « significati », « realtà » e « segni » saranno posti l'un contro l'altro per loro comune distorsione e danno, con il risultato di qualche forma di positivisimo o di qualche forma di romanticismo.

Sì, gli studi teologici contemporanei stanno certamente lottando sotto il peso della cultura divisa. Ma la questione ha anche un altro aspetto. Dove la teologia si sviluppa nel dialogo ecumenico tra le Chiese, nel dialogo con le altre scienze, e con la filosofia della scienza, essa si purifica delle strutture pseudo-teologiche che si sono introdotte in essa a partire dalla soggettività deviante della nostra cultura divisa. La teologia raggiunge una nuova profondità, una nuova unità che passa in un modo incredibile attraverso le vecchie divisioni tra Chiesa e Chiesa, tra Chiesa ed Israele. Attraverso l'unificazione e la semplificazione ottenute in questo modo, la teologia si impegna in uno dei suoi maggiori balzi in avanti di tutta la sua lunga storia.

(Traduzione dall'inglese di Gianni Baget Bozzo)

La resurrezione della carne e l'antropologia cristiana

GIANNI BAGET BOZZO

ANIMA E IO

Anima ha significato all'inizio il soffio di vita. Quando veniva meno il respiro, l'anima non c'era più. Noi non intendiamo certo per anima il respiro, ma la nostra parola ha questa origine. Alla parola anima, la filosofia platonica (e quelle da essa derivate) affidava il significato di un principio che dava armonia, guida, ordine al corpo e che per ciò stesso lo trascendeva: ciò che la filosofia aristotelica espresse con la dottrina dell'anima « forma » del corpo. La filosofia della conoscenza offrì argomenti, anch'essi di derivazione platonica, per affermare che doveva esistere un principio non materiale capace di conoscere gli universali o di renderne possibile la conoscenza: il terzo volume del *De anima* introduce così l'intelletto agente.

L'anima è stata intesa dalla filosofia greca come il principio di unità e d'ordine del corpo e la facoltà di conoscere l'unità e l'ordine delle cose. Le due funzioni sono sempre state viste come una realtà sola.

Il primo apparire della considerazione scientifica moderna, a partire dal secolo decimosettimo, spinge i filosofi a porre l'accento non sull'anima: ma sull'io. E' la grande scoperta di Cartesio.

La certezza infallibile è per Cartesio l'io che ha per oggetto l'io; « io so che penso » è per Cartesio una proposizione infallibile: ed è una proposizione che non ha per oggetto il mondo, né mediante i sensi, né mediante l'intelletto. In questa prima radicale apprensione, che è anche la prima apprensione che sia al di là dell'errore, il mondo non esiste.

Questa posizione ha origini formalmente agostiniane. « Si fallor sum », dice Agostino nel *De civitate Dei*; è la sua risposta all'argomento dello scettico: « quid si falleris? Si fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest » (*De civitate Dei* XI, 26). Qui in Agostino, la posizione è diversa da Cartesio: per Cartesio il problema è come trovare il mondo se la certezza è puramente relativa all'uomo interiore. Per Agostino invece il problema è di trovare una proposizione che rimanga inevitabilmente vera anche se ve ne sono molte altre false. Il cammino è in qualche modo rovesciato: dall'interiorità verso l'esteriorità in Cartesio, dall'esteriorità verso l'interiorità in Agostino. Ma è chiaro che l'« ego cogito » e l'« ego sum » sono per loro due proposizioni che si situano al di là della possibilità d'errore. L'attenzione filosofica è posta sull'autoesperienza dell'io. La autoesperienza dell'io è tanto più al di qua dell'errore quanto meno implica il corpo ed il mondo. O, più esattamente: è infallibile quella proposizione in cui l'io è oggetto dell'io. « Ego sum » significa semplicemente: io conosco di essere io; « ego cogito »: io conosco di pensare.

In ambedue le proposizioni vi è conoscenza, sintesi di oggetto e di soggetto: ma qui oggetto e soggetto sono l'io stesso nella riflessione dell'autocoscienza su se stesso.

Le affermazioni che hanno l'io per oggetto si presentano da un lato come vere conoscenze e non come semplici analisi dei termini, cioè presuppongono la realtà del soggetto e dell'oggetto (l'io): ci troviamo di fronte ad una soggettività *universale* e *reale*. E d'altro lato queste affermazioni sono tali che appare evidente che nessuna ulteriore analisi critica, nessuna discussione della loro verità appare possibile. Questa sembra la caratteristica delle posizioni che esprimono l'autocoscienza dell'io senza includere un'affermazione che si riferisca a fatti od oggetti esteriori.

Questo tipo di affermazioni (io so di essere, io so di muovere, io so di godere, soffrire, eccetera) hanno un'altra caratteristica: sono perfettamente comprensibili anche per chi non è oggetto-soggetto di quella affermazione. Io comprendo benissimo il significato di quelle proposizioni, dette da un altro, anche se non ne esperimento in nessun modo il contenuto. Ci troviamo di fronte ad una comunicazione a cui il mondo non è presente se non in quanto è contenuto nella parola che esprime l'autocoscienza dell'io. Ma un io può intendere quel che autoafferma di sé un altro io, nonostante la radicale soggettività delle proposizioni di autocoscienza. Le proposizioni di autocoscienza sono dunque assolutamente soggettive, assolutamente universali

al tempo stesso: il che non è delle proposizioni che hanno per oggetto il mondo.

La scienza dell'io, la scienza pura dell'io, quella che ha rigorosamente per oggetto l'io e non la sua relazione diretta e determinata con il mondo esteriore (io sono tizio, io dipingo una marina), è una scienza assolutamente non mondana, non materiale, non particolare, non fallibile.

Qual'è il significato antropologico di questa gnoseologia? Questo: che vi è una doppia conoscenza nell'uomo, che manifesta un doppio modo d'essere. Vi è da un lato una conoscenza che ha per oggetto il mondo e che partecipa al modo d'essere del mondo: e vi è una conoscenza dell'io che partecipa al modo d'essere dell'io.

Abbiamo un unico soggetto che opera su due diversi oggetti: se stesso ed il mondo.

Ciò che dobbiamo dunque apprendere in primo luogo è la diversità tra io e mondo, cioè la radicale diversità tra i due oggetti dalla conoscenza.

La focalizzazione di questa diversità è dovuta al fatto che una forma della conoscenza del mondo, e quella più diversa dall'autocoscienza dell'io, cioè la tecnica, l'utilizzazione del mondo ai fini del benessere umano, ha raggiunto dimensioni prima insospettate.

La riflessione sulla duplicità della conoscenza umana è antica: e non vi è dubbio che essa conservi una sua validità. E' vero che nei sensi l'uomo riceve a suo modo il mondo e che nell'intelletto a suo modo lo esprime. Ma in realtà in questo modo non si è andati sino in fondo al problema: e da ciò sono nate tutte le difficoltà dell'antica questione degli universali. Poiché nella gnoseologia greca non si considera l'autocoscienza, ma la conoscenza, non l'io che ha ad oggetto se stesso, ma l'anima in rapporto con il corpo e con il mondo. Ciò ha reso difficile all'idealismo greco l'elaborare una vera filosofia dello spirito.

Per arrivare alla scoperta dell'autocoscienza come scoperta conoscitiva, dobbiamo arrivare ad Agostino, soprattutto al *De Trinitate*: la coscienza sostanziale di Dio, scoperta nel dogma trinitario, fornì il primo tentativo di una speculazione antropologica fondata sull'interiorità. La filosofia dell'autocoscienza in Agostino coesiste accanto ad un'elaborazione delle idee divine come causa efficiente della conoscenza umana, che è un recupero del platonismo, all'interno del cristianesimo: senza alcun cedimento neoplatonico. E tuttavia l'originalità agostiniana è

sempre nell'io oggetto dell'io, nella sua filosofia dell'interiorità. Con Agostino nasce la filosofia dello spirito: esiste una presenza pura, una presenza senza dimensione, metaspaziale, metatemporale, capace di considerare contemporaneamente più spazi e più tempi: anzi capace di esprimere come spazio, tempo, relazione le diverse dimensioni della sua presenza nel mondo.

La filosofia moderna è un frutto storico del *De Trinitate:* il mondo maturo e astratto nel medesimo tempo che ci si offre nella filosofia hegeliana è lo sviluppo filosofico di tutti i temi del pensiero agostiniano. In certo senso, l'hegelismo è veramente l'ultima parola della filosofia: e dalle sue rovine essa non è più nata. Il pensiero umano cerca forme diverse. Ma è significativo che l'hegelismo porti a maturazione la totalità dei temi agostiniani e li trasmetta in forma diversa alla storia e al pensiero del mondo.

LE DIMENSIONI DELL'IO

L'io non ha dimensioni: genera le dimensioni. L'io non è un'astrazione: l'io è concretezza pura, genera le astrazioni. Le idee astratte esprimono ad un tempo l'ordine oggettivo delle cose e la loro finalizzazione all'io. La conoscenza ha per continuo presupposto: che il mondo ha senso per l'io, o meglio che la ragion d'essere delle cose ed il loro significato per l'io coincidono.

La filosofia kantiana ha messo l'accento sulle correlazioni che l'io stabilisce con tutte le cose: il senso puro non ha senso, se noi consideriamo il messaggio della sensazione comprendiamo che in certo modo essa non ha messaggio alcuno ovvero che il suo messaggio si situa esattamente all'interno della sua relazione con l'io, che messaggio e relazione sono assolutamente indistinguibili.

L'io è altro per rispetto al mondo sensibile ed è al tempo stesso ciò che lo costituisce.

L'io pone nella realtà forma, modo, misura: e la realtà si manifesta come forma, modo e misura nell'io. Noi possiamo pensare il mondo facendo astrazione dall'io: ma possiamo pensarlo solo nell'io. Possiamo non oggettivare l'io nel mondo: ma non possiamo non soggettivare il mondo nell'io. E' possibile considerare il mondo senza esplicito riferimento all'io: ma questa è un'astrazione perché l'io è sempre presente nell'immagine del mondo. Anch'essa è sempre la considerazione dei rap-

porti tra cosa ed io, è sempre lo studio di una relazione, anche se non è formalmente considerata come tale. Noi non conosciamo che relazioni delle cose all'io: e il fatto che tutto appaia come di per sé conoscibile, anche se al tempo stesso come assolutamente diverso, mostra che questa relazione è una relazione reale, che essa non è una fantasia soggettiva. Il fatto che il momento servile, fabrile dell'uomo (quello mediante il quale l'uomo si rapporta al mondo non con l'io ma con il corpo) trae infinito beneficio dalla conoscenza del mondo, cioè dalla correlazione costitutiva del mondo con l'io, è la controprova della realtà di questa relazione. Ciò che, considerato nella mente, appare come la relazione del mondo all'io, si manifesta nella prassi come il dominio dell'io sul mondo. L'omogeneità del mondo con l'io si manifesta proprio nel punto in cui l'io, mediante il corpo, diviene capace di sopportare il peso del mondo.

Proprio perché soggettività pura, l'io è la condizione trascendentale di ogni oggetto: e d'altro lato, l'alterità assoluta dell'oggetto per rispetto all'io è presente in ogni momento della relazione, in cui l'io è sempre coinvolto in una situazione, in una determinatezza, che è la condizione stessa della sua azione. Per questo l'io riceve e dà ad un tempo le dimensioni al mondo: la dimensione è la relazione della cosa con l'io e dell'io con la cosa: è il mondo come ordine.

Il kantismo è il tentativo di rendere analitica un'intuizione metafisica, che è alla radice stessa della tradizione filosofica: cioè la reciproca implicanza del conoscente nel conosciuto e del conosciuto nel conoscente. Dire che il mondo ha un senso e un principio, è dire che la cosa è costituita in una condizione di relazione ontologica con l'uomo: che la cosa è fatta per l'uomo e l'uomo è fatto per dominare la cosa. Ma questa premessa, che è il senso dei primi capitoli del Genesi, il messaggio del racconto settenario della creazione, dell'uomo fatto a immagine di Dio e perciò signore del mondo, non può esser frantumata in parti: noi non possiamo separare in modo arbitrario la parte dell'uomo e la parte della cosa, risolvere la cosa nell'informe e collocare l'ordine solo dalla parte del soggetto.

La relazione tra io e cosa, il mondo, è tutta intera da un lato e dall'altro: la sostanza, la relazione, la quantità, la qualità sono della cosa e del soggetto, sono la loro assoluta armonia. Ciò che è latente nella realtà diviene patente nel soggetto: e ciò che è pura forma nel soggetto diviene realtà piena nell'idea. L'idea è la relazione totale, che esprime la totalità dell'uno e dell'altro, la pienezza del mondo.

TEOLOGIA NATURALE E ANTROPOLOGIA

Abbiamo sinora proceduto mediante l'appello all'autocoscienza, all'esperienza dell'io nella conoscenza di sé e nella conoscenza del mondo.

Noi rimaniamo fedeli alla fondamentale riflessione sull'autocoscienza e sulla conoscenza quando diciamo che le cose esistono per essere conosciute e che l'uomo esiste per conoscerle: e che in sostanza ciò che esiste è il mondo, cioè la relazione di conoscenza tra uomo e cose: e che questa relazione è il fondamento della inclusione delle cose nella potenza dell'uomo, cioè della loro trasformazione in virtù dello spirito in strumenti del corpo dell'uomo.

Questa potenza attiva dell'io e potenza passiva della cosa ci appaiono come rigorosamente speculari e complementari: noi possiamo pensare l'una senza l'altro.

L'io è di per sé vuoto: ha bisogno sempre di un oggetto. L'autocoscienza è il fondamento della conoscenza, è la possibilità del conoscere, ma non è conoscere. La cosa a sua volta può essere pensata solo come oggetto di conoscenza. Proprio la scienza moderna ci rivela la problematicità del reale: la cosa comincia là dove la conoscenza finisce, o più esattamente, la cosa è sempre ulteriormente conoscibile. Assumere l'idea di una cosa per se stessa è semplicemente l'illusione della fantasia, una trascrizione del nostro senso di dipendenza dalle cose: conoscere non è fotografare.

Noi conosciamo solo relazioni: la cosa di cui noi parliamo è il termine inesauribile del nostro atto di conoscenza: è il sempre rinascente al di là della nostra scienza. Noi conosciamo le cose solo come termini di conoscenza, non come esistenza pura. La fantasticheria del mondo solo di cose (il materialismo), l'assunzione di una realtà del mondo, senza il riferimento ad un soggetto conoscente, e sottilissima astrazione.

Tuttavia una pura riflessione sul senso della conoscenza è difficile: l'uomo è molto più portato a conoscere che a riflettere sulla conoscenza. L'autocoscienza è una esperienza spontanea, la conoscenza è un'inclinazione naturale: ma la riflessione che oggettivizza nel medesimo tempo l'io e il mondo, rappresenta il frutto di una tensione dello spirito, il riconoscimento della sua problematicità.

E' notevole che tale riflessione sia avvenuta mediante il riconoscimento contemporaneo della mancanza di senso della relazione uomo-cosmo: una continua unificazione che non diviene mai unità.

Ciò è avvenuto mediante l'intuizione di Dio. Dio è l'intuizione contemporanea della natura del rapporto uomo-mondo e del fatto che questa natura postulava una ragione ulteriore. L'intuizione di Dio è la compiuta riflessione sulla natura dello spirito, della cosa e della loro relazione: e al tempo stesso l'andar oltre la riflessione suddetta. E' l'intuizione di Dio (e non l'analisi razionale) che contiene il compiuto simbolo espressivo della totale riflessione umana.

Dio è appunto, l'affermazione dell'unità terminale tra spirito e mondo, tra conoscente e conosciuto, tra soggetto e oggetto: e al tempo stesso il suo presupposto è la differenza tra spirito e mondo, tra soggetto e oggetto, tra conoscente e conosciuto. Il Dio della religione è coscienza come il soggetto, ma è anche immediatamente potenza sulla natura: unisce l'immediatezza conoscitiva, l'immediatezza al mondo dello spirito, con l'immediatezza al mondo della natura. L'aporia dell'essere umano, l'esser relazione, composto di spirito e di materia, capace di esistere, di vivere e di conoscere in una unificazione che è sempre tendenziale, che è sempre al di qua ma anche al di là, sempre compientesi, mai compiuta, si esprime e si risolve nella religione.

Che cosa è dunque la nozione di Dio se non la rivelazione della dualità originaria dell'uomo, l'affermazione che l'essere dell'uomo è un processo che ha la sua legittimità (la sua possibilità, il suo fondamento) in un termine che lo trascende?

L'immagine di Dio è la rivelazione del limite dell'uomo, del suo esser divenire, del suo esser processo, dell'essere una continua unificazione che non diviene mai unità. Dio è l'immagine stessa dell'unità, ma anche con ciò stesso l'affermazione e la rivelazione della divisione.

Si può benissimo accettare una verità dell'approccio feuerbacchiano dicendo che la nozione di Dio è la rivelazione dell'autocoscienza dell'uomo, e che in questa nozione si trovano come componenti l'interiorità umana e l'esteriorità naturale. Ma ciò è perfettamente compatibile con il dire che proprio per ciò la nozione di Dio è rivelatrice: a) dell'uomo come dualità spirito-materia e come continua unificazione della realtà; b) di Dio come un'unità originaria che è il fondamento stesso della possibilità della divisione e dell'unificazione.

Non ci interessa tuttavia ora considerare il problema di Dio, anche se le osservazioni qui svolte possono essere utilizzate in sede di teologia naturale.

La nozione di Dio è rivelatrice della totalità dell'autoesperienza umana: essa si configura come la sintesi tra una potenza trascendente e un dato oggettivo che non si risolve mai in com-

piutezza, in una relazione che non sopprime mai i due termini e in cui i due termini non si compiono mai pienamente: una radicale alterità che sussiste solo nell'unificazione. L'idea di Dio è l'idea della ragione di questo processo, di una perfetta unità tra soggetto e oggetto, è la rivelazione dell'unità come criterio e valore di un processo di unificazione che di per sé appare come senza termine.

Noi possiamo ora recuperare allo spirito il suo bene espresso nell'idea di Dio e possiamo cioè trovare oggettivata nell'essere perfettissimo il *proprium* dello spirito: la non finitezza, la non determinazione e, conseguentemente, l'onnifinitezza e l'onnideterminazione, la vuotezza e la potenza dello spirito: qui esse appaiono come il risvolto l'una dell'altra, il fondamento reciproco.

Lo spirito offre la sua realtà all'analogia teologica, a partire dal modo in cui questa si rivela all'autocoscienza: come ciò che è al di là della quantità, e dunque della determinazione, come ciò che contiene lo spazio ed il tempo, ed è perciò capace di essere presente nello spazio e nel tempo senza essere dallo spazio e dal tempo contenuto e misurato.

Naturalmente per recuperare il teologico all'antropologico dobbiamo tenere conto che nella teologia il mondo non è un limite di Dio, mentre Dio è un limite del mondo. Nell'antropologia la delimitazione è reciproca.

Dio è onnipotente al mondo in senso attuale: lo spirito è onnipresente, nel senso che può conoscere qualsiasi realtà dell'universo. Si pensi alla teologia degli angeli come dimensione offerta alla precomprensione di una presenza universale dello spirito.

Lo spirito è dunque nella teologia la base analogica degli attributi negativi: infinito, increato, ineffabile, eterno (atemporale), eccetera. Essi, in riferimento allo spirito, vanno appunto presi come la potenza universale di determinarsi, di temporalizzarsi, di farsi presente al mondo.

Lo spirito allora va visto come una potenza « vuota » e capace di includere il cosmo come un suo contenuto, come una potenza onniefficiente, onnincludente, una potenza capace di assumere l'universo come proprio. Incapace di creazione, l'uomo è capace di dominio; lo spirito è infinitamente capace di far nascere, di divenire e di far divenire.

Così anche l'intuizione di Dio, che parte dal materiale a disposizione dell'uomo, dall'esperienza della sua dualità, e della mancanza di termine e di senso a questa dualità (un'unificazione che non è mai unità), ci rivela interamente la realtà dell'uomo.

Rovesciando il paragone che è base dell'analogia, noi possiamo recuperare dalla nozione di Dio la realtà dello spirito presente all'autocoscienza, così come da questo ci siamo mossi per esprimere una nozione e creare un linguaggio su Dio.

Questo è il risultato della nostra utilizzazione in sede esclusivamente antropologica dell'intuizione di Dio. Questa stessa utilizzazione consente l'elaborazione di una prova di Dio a partire dalla stessa esperienza dell'uomo: unificazione senza unità, in cui un termine non fonda l'altro, ma può semplicemente ogni volta unirlo per ritrovarlo sempre ulteriore, tensione sempre vittoriosa e sempre sconfitta all'assunzione della cosa nell'io, alla espansione del mondo. La dualità originaria postula con tanta evidenza l'unità originante che solo l'astrazione eliminante l'io dalla cosa (cioè il materialismo) può rendere difficile percepire la forza immediata dell'intuizione di Dio dalla riflessione totale dell'uomo su di sé.

Prima di affrontare il problema che la comprensione della dualità originaria e necessaria del mondo (della dualità unificantesi dell'io e della cosa) pone ulteriormente, dobbiamo affrontare un aspetto successivo a quello dell'io e del mondo: quello che diciamo problema dell'anima e del corpo (antropologia).

CORPO E ANIMA

Lo spazio e il tempo, fondamenti di ogni distinzione sensibile, appartengono alla relazione: sono propri dell'io e del mondo esattamente in quanto essi si pongono in relazione. Spazio e tempo sono misure e presuppongono un misurante: si riferiscono a cose e quindi suppongono un misurato.

Non ogni diversità che lo spirito comprende è esprimibile in termini di spazio e di tempo: vi sono quelle esprimibili semplicemente in termini di sostanza o di qualità: quello è un orso, quello ha il pelo nero.

Ma tutte le differenze di sostanza e di qualità presuppongono una differenza di spazio e di tempo: l'oggetto che noi definiamo o descriviamo è quello: la dimensione spazio-temporale è implicita in ogni soggetto di proposizione che si ponga come esistente ed esperibile.

Abbiamo però appunto proposizioni in cui il soggetto è universale: gli uomini possono pensare. Qui lo spazio e il tempo non sono indicati: tutto è assolutamente indeterminato, se non appunto come pura necessità di un'essenza. Siamo al di fuori di

tutte le categorie (sostanza, tempo, spazio, relazione, qualità) che sono in gioco quando si parla di un oggetto del mondo reale.

Queste proposizioni sono il fondamento di ogni misura, perché considerano essenze pure, e dunque misure pure, misure non misuranti, ma capaci di misurare. Quando dirò « Carlo può pensare », le pure essenze che ho in mente verranno poste in gioco. Le proposizioni dunque che hanno per riferimento il mondo esterno sono essenziali o sostanziali: hanno per oggetto un'essenza pura o una sostanza concreta.

Se consideriamo ora le proposizioni « io cammino », « noi facciamo », vediamo che esse connotano una sostanza ma non un oggetto concretamente sperimentabile: indicano cioè qualcosa che non possiamo intendere come semplicemente sinonimo di « quest'uomo cammina », « quegli uomini fanno ». Qui viene connotato un soggetto di decisioni e di azioni di cui percepiamo gli effetti e non la natura.

Inoltre, tale proposizione ha in comune con le proposizioni essenziali il fatto che essa non contiene in sé nessuna determinazione spaziale e temporale: se diciamo « questo albero fiorisce », indichiamo nella proposizione la sostanza di cui si predica l'azione. Ma se diciamo « io cammino », io può essere un qualsivoglia io. La proposizione non indica nessun termine spaziale e temporale, pur indicando una sostanza.

L'io, che oggettiva lo spazio e il tempo, non si oggettiva nello spazio e nel tempo: e dunque in ciò che allo spazio e al tempo consegue, cioè la quantità.

Da ciò ne viene che l'io non si trova implicato di per sé in problemi di locazione. Alla domanda « dov'è l'io? », la risposta non può essere: l'io è qui, ma semplicemente l'io agisce qui. La locazione non è una dimensione dell'io, ma è dell'io relazionarsi ad ogni possibile locazione e considerarla.

A questo punto sorge il problema del corpo: esiste una relazione tra il corpo e l'io: una relazione di appartenenza del corpo all'io. Quel che si deve in primo luogo chiarire, prima di considerare la natura di questa relazione, è che il corpo ha un rapporto necessario con un luogo determinato, mentre l'io è capace di tante relazioni quanti luoghi considera. All'io si addice misurare la locabilità, ma non essere in un luogo. Solo la sua relazione con il corpo situa l'io.

Se dunque l'io di per sé non è in nessun luogo, ma può essere attivo in più luoghi, esso di per sé, astraendo dal suo rapporto con il corpo, può agire in molti io.

La pluralità è possibile perché l'io non è un soggetto assoluto: è un soggetto che ammette potenza e dunque distinzione.

La pluralità dell'io è oggetto di esperienza: e non ci soffermiamo ora a discutere perché questa esperienza è possibile. Si può dire che dove esiste materia, esiste divisione quantitativa: dove non esiste materia, ma solo potenza d'essere, la divisione è offerta dalla sussistenza, cioè dal fatto che esistono più esseri interamente autonomi l'uno dall'altro, cioè tanti atti d'essere incomunicabili eppure omogenei.

La relazione che esiste tra l'io e gli altri io è una relazione di presenza l'un all'altro, di pura comunione. L'io comunica all'io, perché gli può essere indefinitamente presente. Non esiste una misura della potenza dell'io, considerata di per sé. E' ciò che chiamiamo appunto la comunità: la comunità è la possibilità della presenza dell'io a ogni altro io realizzata compiutamente.

Qui ora dobbiamo considerare il problema del corpo: cioè la relazione di appartenenza di un soggetto materiale all'io, e dunque la integralità dell'uomo.

Qui il cosmo non appare solo come un oggetto ma anche come un mezzo dell'io.

Ora: conserva l'io una potenza di azione ulteriore per rispetto a quella del corpo? Si deve intendere l'unione dell'io al corpo come frutto della necessità per l'io? E allora in che senso esso può essere suo strumento?

E ancora: se vi è una necessità, che tipo di necessità può darsi per chi è eminentemente attività libera, come lo spirito?

Al primo interrogativo si deve rispondere che la potenza ulteriore dello spirito per rispetto al corpo appare nella conoscenza dell'altro io.

Noi non abbiamo alcuna esperienza dell'altro: ma se egli ce la esprime, noi, pur non vivendola, possiamo immaginarla cioè porre il nostro io nelle stesse circostanze. Inoltre la persona può influenzare l'altra persona in modi diversi: si può dire che il sentimento di responsabilità, di rispetto, di colpa, di desiderio, di amore, di odio, di timidezza, tutte queste realtà nascono dalla relazione tra io, dall'avvertire uno stato dell'altro nei nostri confronti e di rispondervi con un atteggiamento determinato.

Vi sono infine le forme che possiamo considerare in certo modo violente dell'io sull'io, che cioè non passano formalmente per l'autocoscienza: dalla suggestione all'ipnosi, al plagio, a tutte le forme minori e indirette di questa medesima forma di rapporto.

Il rapporto tra io ed io presuppone una intuizione e dunque una forma di presenza all'altro, che va al di là di quello che

l'io ci comunica mediante la parola ed i sensi. Tutto il mondo della socialità umana è, sotto questo aspetto, un mondo spirituale: un mondo in cui l'io comunica con l'io oltre il sensibile.

Se noi consideriamo un movimento storico, noi non possiamo ridurlo semplicemente ai suoi fattori. Noi non possiamo, parlando di realtà umane, elencare da un lato le cause e prevedere in base ad esse gli effetti. Non lo possiamo perché esiste una convivenza tra io ed io, che si manifesta come tensione, problema, desiderio, reazione comune, e che non è trascritta su nessun registro empirico. La causalità reale della storia è latente, noi non la cogliamo semplicemente con una fenomenologia. La storia, la cultura sono esperienze spirituali perché presuppongono questo co-intuire delle persone che non si riduce a un rapporto fenomenico di causa e di effetto.

Si può dunque dire che le relazioni umane sono sempre in primo luogo spirituali, per divenire poi sensibili. Ma la prima originaria dimensione della persona, come della storia, è lo spirito. Per questo la storia è imprevedibile, per quanto possa esser prevedibile lo sviluppo delle tecnologie o dei problemi materiali del vivere sociale. L'elenco del prevedibile, cioè del puramente materiale, non rende prevedibile il tutto: le reazioni delle persone a questi problemi dipendono dalla loro dimensione più profonda, più originaria e più comune: essi sono persone. Essi sono io. E l'io parla all'io con una presenza che va oltre la parola. La storia ha la sua causa in una dimensione non parlata, eppure eminentemente pubblica: e tutto ciò che è stato detto nel segreto è destinato ad essere comunicato sui tetti.

Ma se esiste una dimensione non corporea della relazione umana, possiamo ancora chiedere se il corpo è una necessità per l'io?

L'io non sceglie d'avere un corpo: si trova ad averlo, così come ha se stesso. Il corpo fa parte della sua realtà. Il corpo rende tuttavia l'io non solo presente alle cose, ma presente in modo da soffrire anche dalle cose. Il problema del corpo è connesso in modo che l'io non può eliminarlo senza eliminare la sua forma presente di autocoscienza. La cosa diventa, in quanto corpo, l'alterità presente nell'unità, al punto tale che l'io comprende sempre di fatto il corpo nelle affermazioni che lo riguardano. E le relazioni tra io ed io hanno sempre presente e co-necessario il corpo, anche se, come si diceva prima, il corpo è assunto sempre all'interno della relazione spirituale dell'io con l'io.

Il corpo pone dunque l'alterità della cosa interna all'io: e in modo tale che l'io avverta ad un tempo l'unione e l'alterità: che sperimenti il corpo come dimensione dell'io e come alterità

al tempo stesso e, dunque, esprime l'umanità come unione dell'io e della cosa.

Nel corpo si offre all'io un'esperienza immediata di ciò che è al tempo stesso presente, anzi proprio, e interamente altro: e gli si offre come segno, un qualcosa che rimanda ad altro.

Il corpo è infatti per lo spirito il principio di un soffrire, perché questo riceve l'alterità del corpo come propria solo mediante la sofferenza. E' questa la vivente contraddizione dell'uomo o, meglio ancora, l'uomo come vivente contraddizione.

Così l'uomo si trova di fronte, nella sua stessa unità di io e di cosa, di spirito e di corpo, il mistero di un equilibrio che trascende la sua natura, di un punto di equilibrio situato non nel suo essere ma nel suo divenire, non nel suo esser quello che è, ma nel suo divenire in modo tale da esprimere la vivente unità dell'identità e dell'alterità.

L'uomo è in se stesso « impossibile », se concepito con la sola categoria dell'essere: diviene possibile solo se si intende che la presenza dell'altro (il corpo) nell'identico a sé (l'io) è il segno, il simbolo, il sacramento, della presenza di Dio nell'uomo come perfezione (pienezza) dell'uomo, come infinito termine di un infinito divenire. Il corpo è, per dir così, il sacramento, il segno visibile, della vocazione a Dio dell'uomo.

O il corpo è segno di Dio, è il volto sensibile e sperimentabile della vocazione umana alla gloria divina, o il corpo è semplicemente la prigione dello spirito. Tra la divinizzazione come legata direttamente al corpo e la negazione del senso stesso dell'uomo non v'è, idealmente, alternativa.

Non è possibile, in ultima analisi, un'antropologia fondata semplicemente sull'essere e sulla natura: perché, come natura, l'uomo è veramente « impossibile », segnato da una sproporzione radicale tra ciò che è e ciò che vuole essere, tra finitezza e beatitudine. Ogni antropologia che non sia fondata sulla rivelazione, cioè sulla affermazione che il corpo è segno e causa della vocazione dell'uomo a divenire Dio, deve sacrificare logicamente l'io o il corpo e fallire praticamente come guida dell'uomo alla beatitudine.

Un'antropologia non fallimentare è dunque possibile soltanto a partire da una prospettiva che ponga il corpo come una perfezione dell'io: cioè da una prospettiva paradossale per tutte le tradizioni filosofiche, potremmo dire alla filosofia stessa come tale. Se la filosofia può comprendere che cosa sia lo spirito e cosa sia la materia, essa non può rispondere al problema di che cosa è l'uomo. L'unità dell'io e della cosa che si manifestano nell'essere uomo, nell'io che ha un corpo, è qualcosa che sfida e

l'idea pura di spirito (l'io offerto all'autocoscienza) e quella di mondo (la realtà offerta alla conoscenza). Per natura l'uomo sperimenta sé come spirito e il mondo come realtà: ma non ottiene per nulla la ragione di sé come unità di spirito e di materia, come fusione di ciò che è così singolarmente distinto dal punto di vista dell'esperienza e del concetto.

L'io e la cosa sono comprensibili: ma l'uomo è un mistero.

L'unità nel diverso non ha infatti senso in nessuno dei due termini, ma in qualcosa che li trascende. Per questo solo il vedere il corpo come la via dell'io al termine che dà senso al tutto, cioè alla divinizzazione, è l'unica risposta al problema antropologico: ed è quella fornita dalla rivelazione biblica che vede la divinizzazione come incarnazione di Dio e come resurrezione della carne: vede cioè la carne come il termine ultimo, supremo, radicale a cui si rivolge il mistero della divinizzazione e il mistero della creazione che ad esso è ordinato.

CONCLUSIONE

La rivelazione ci dà dunque un'antropologia profondamente diversa da quella filosofica e, alla fine, particolarmente impervia a ogni tradizione intellettuale che non sia nata sullo stesso terreno della rivelazione, che non assuma la Bibbia come propria ed esclusiva categoria di pensiero.

La crisi della teologia sul piano antropologico è oggi dovuta non alle categorie bibliche, ma alla mediazione filosofica che esse hanno necessariamente subito per penetrare in un mondo dominato dalla filosofia.

Il mondo del pensiero è stato dominato dalla visione del mondo indiana, persiana e greca che hanno fornito una matrice comune ad un'antropologia dell'uomo-anima e della carne-limite (apparenza-male).

Per certi aspetti la teologia dei novissimi è ancora da scriversi, ché il nesso radicale della visione biblica dell'uomo tra corpo e gloria non è stato mai oggetto di una riflessione sistematica e centrale dopo Ireneo.

Sarebbe ora interessante domandarci perché la cultura dell'età tecnologica, dominata dalla scienza invece che dalla metafisica, proponga oggi questo problema.

In realtà il principio stesso della visione tradizionale « metafisica » (il primato dell'uno sul molteplice, dell'essere sul divenire) è ormai scosso in tutta la seconda cultura, quella non

umanistica, che sta unificando il mondo: e dunque inevitabilmente anche lo spazio delle visioni globali dell'uomo e del mondo, prima patrimonio della metafisica, viene ora invaso da una nuova forma culturale, che potremmo chiamare fenomenologia, ricerca della struttura pura di un molteplice, di un processo, di un divenire, di una pluralità che si pone come unione.

Una prospettiva di una così radicale trasformazione come quella offerta dalla Bibbia (il mondo dal nulla all'essere, dall'essere a Dio), così profondamente centrata sull'integralità dell'*anthropos* sulla carne, trova in questo clima culturale la sua condizione di pieno sviluppo.

La crisi che investe tutti i mondi chiusi (compreso quello della teologia) appare come crisi in ciascuno di essi, ma appare anche come una nuova esaltante prospettiva umana. Essa potrebbe esser definita come la maturazione della cultura umana verso le categorie teologiche, antropologiche, cosmologiche della Bibbia e della rivelazione.

La teologia dovrebbe in tal caso esprimere la visione biblica del processo di divinizzazione dell'uomo, in alternativa ai tentativi reazionari di una nuova gnosi, che ci riparla, in nome della morte di Dio, di un uomo divenuto Dio per conquista storica, per autoctisi, e non per grazia, per dono, per amore.

Ma la realtà del dilemma teologico e spirituale del nostro tempo non può essere più colta che a partire dalle categorie della Bibbia, e non da quelle mediate tra la rivelazione e l'antropologia tradizionale. L'antropologia tradizionale, con il suo spiritualismo segreto (uomo = anima) non può, nemmeno mediata ed integrata con la rivelazione biblica, come avviene nella sintesi cattolica, offrire spazio a una comprensione dei problemi teologici del nostro tempo.

Così il fondamento neo-gnostico (e quindi profondamente antistorico, anti-progressivo) della teologia della « morte-di-Dio-in Gesu-Cristo », non appare evidente: e questa teologia arcaica può sembrare, per inadeguatezza della teologia autentica, la trascrizione fedele delle istanze e della problematica spirituale del nostro tempo.

Un gioco questo che può essere rivelato e sventato solo da una teologia biblica, una teologia che cerchi una mediazione razionale in se stessa e non nell'antropologia tradizionale. Una teologia che non accetti più di essere mediata dalla metafisica.

*

Renovatio

*

rivista trimestrale
di
teologia e cultura

*

ABBONAMENTI

Italia L. 2.500
Estero L. 3.200

c/c postale n. 4/28.489
Genova, via XII Ottobre 14

*

L'abbonamento dà diritto a ricevere quattro fascicoli della rivista.

Con quest'ultimo fascicolo del corrente anno scade la maggior parte degli abbonamenti. Preghiamo i nostri abbonati che vogliano rinnovarci la loro amicizia ed il loro appoggio di confermare la sottoscrizione per il 1970 con cortese sollecitudine.

NOTE

ESCATOLOGIA

Vangelo e violenza

Fra le domande che si pongono oggi alla coscienza cristiana la più drammatica è forse quella relativa alla liceità del ricorso alla violenza. La dottrina tradizionale della *guerra giusta* e quella, praticamente desueta da secoli, del *tirannicidio* hanno perso in questi ultimi anni la loro interiore forza di convincimento e sempre più spesso vengono considerate insoddisfacenti e compromissorie. Avanza l'ideale della *non-violenza,* che la sensibilità moderna attraverso il romanticismo ha attinto alle filosofie mistiche dell'antico Oriente. Agli occhi dei contemporanei l'ideale non-violento, anche quando viene giudicato irrealizzabile, possiede una *sublimità* che lo fa apparire superiore al giuridicismo della concezione cattolica della violenza *buona.*

Se l'odierna coscienza dei cristiani inclina spesso verso una non-violenza più gandhiana che cristiana, talora è tentata invece da un opposto profetismo e invoca il diritto-dovere di usare della violenza rivoluzionaria come di uno strumento salvifico. Dopo Camilo Torres sono infatti numerosi i cattolici, specie latino-americani, che esigono una *teologia della violenza.* Ma questa seconda specie di profetismo appare, a sua volta, più marxista che cristiana. D'altra parte, è evidente che i cristiani sono sospinti verso i due poli estremi proprio dalla latente e crescente insoddisfazione per le formulazioni tradizionali, e forse soprattutto per le incertezze che ne hanno recentemente caratterizzato le interpretazioni.

Padre Régis Gerest, nella rivista dei domenicani francesi *Lumière et vie* (n. 91, gennaio-febbraio 1969), esamina la dinamica del problema durante questi ultimi otto anni in un articolo intitolato « Quand la violence nous déborde ». Dopo aver affermato che « non si possono nascondere le fluttuazioni della coscienza cristiana sul modo di "fare guerra alla guerra", padre Gerest conclude in modo piuttosto sconfortante: « Il cristiani cattolici, abituati a ricevere delle consegne, si trovano molto a malpartito. Si era insegnato loro che in alcuni casi era bene partecipare ad azioni violente, quando i diritti dei loro paesi fossero minacciati. Poi si era detto soprattutto: "Mai più la guerra". E adesso si pone la questione: che cosa fare? Come restarsene tranquilli di fronte alle inestricabili violenze dei nostri sistemi economici? ».

Fra tutti i complessi aspetti del problema vorremmo notare qui qual-

cosa circa il contributo dell'esegesi scritturale al suo approfondimento. Ci riferiremo anzitutto a due articoli comparsi recentemente in Francia, dal titolo pressoché identico: « L'Evangile et la violence » di padre Paul de Surgy (nel fascicolo citato della rivista *Lumiére et vie,* che è interamente dedicato al problema), e « Evangile et violence » di A. Z. Serrand (in *Signes du temps,* n. 7-8 del 1968).

Il Surgy inizia il suo esame ponendosi alcune precise domande: « Di fronte a una situazione di violenza oppressiva è lecito a dei cristiani, anche se le loro possibilità d'azione sono limitate, assumere un atteggiamento d'indifferenza? La fedeltà al Vangelo comporta per i credenti il rifiuto di qualunque violenza? Le dimensioni collettive della carità implicano o escludono il ricorso alla violenza? Quando, come e in che misura la violenza può essere manifestazione dell'amore di Dio per gli uomini? In determinate situazioni il rifiuto della violenza può rappresentare una infedeltà a Dio nell'amore che ci chiede di portare agli uomini? ». L'esegeta si pone queste drastiche domande prima di affrontare i testi. Ma, immediatamente dopo essersele poste, esclude a priori che la sua indagine possa approdare a risposte altrettanto perentorie. Afferma infatti: « Il Vangelo è stato scritto in un'epoca in cui certe prese di coscienza relative soprattutto a determinate dimensioni collettive dell'esercizio della carità non erano ancora inquadrate nel contesto economico e planetario nel quale si trovano inserite attualmente: il cristiano perciò non si attende di trovare nel Vangelo una risposta chiara in ogni punto e formulata secondo la problematica moderna [...]. Il Nuovo Testamento non ha mai trattato i problemi che noi ci poniamo oggi ».

Questo atteggiamento che guarda al testo sacro in modo distaccato e mediato si riflette sull'esegesi dei diversi passi, che resta spesso incerta, sospesa e sfumata. Dell'episodio della cacciata dei mercanti dal tempio di Gerusalemme, ad esempio, si dice che « sebbene non trascurabile in una riflessione sulla violenza non sembra poter fornire un argomento decisivo ». A proposito del regno di Dio e dei violenti che « *rapiunt illud* » (*Mt.* XI, 12), si sottolineano l'oscurità e le divergenze fra i vari interpreti. Circa l'invito di Gesù ai discepoli a vendere il mantello per comprare una spada (*Lc.* XXII, 36), si osserva che l'esegesi è difficile, e si cita l'opinione di J.-J. von Allmenn il quale dichiara « di non aver mai trovato un'interpretazione soddisfacente ». Non meraviglia troppo, perciò, la scoraggiante conclusione della fatica esegetica del padre Surgy: « Di fronte a una situazione di violenza che grida al cielo, la fedeltà all'amore di Dio, che certamente chiede ai credenti di operare per porvi termine, può esprimersi attraverso le vie della violenza sociale? Il Vangelo non ci consente di rispondere facilmente sì, ma non si oserebbe affermare che ci obblighi sempre a rispondere no ».

E' particolarmente interessante osservare che quando de Surgy fa l'ipotesi di un uso lecito della violenza da parte dei cristiani si riferisce esclusivamente a una violenza nell'àmbito dei mezzi e dei fini mondani. A suo avviso, infatti, il Vangelo « esclude la violenza da tutto ciò che ha per finalità propria l'avvento del regno. Ma ciò, tuttavia, non risolve di per sé la questione di sapere se un certo uso della violenza può, o no, giustificarsi dell'àmbito politico e sociale ».

Di opinione diametralmente opposta è A. Z. Serrand, il quale svolge

un'indagine assai penetrante. Egli è convinto che la *dolcezza* del cristiano « è, per così dire, strumentale, perché dovrà testimoniare dinanzi al grande Tribunale; allora essa riceverà, nell'ora che solo Dio conosce, ma che ha fatto annunciare prossima, il suo trionfo e un po' la sua vendetta ». La dolcezza del non-violento cristiano è, « in un certo senso, metodo, calcolo, in attesa del rovesciamento dialettico che si attende solo da Dio ». Del resto, è quanto afferma inequivocabilmente Paolo: « Abbiate pace con tutti gli uomini, non vendicatevi da voi stessi, o diletti, ma date luogo all'ira divina, perché sta scritto: " A me la vendetta, io darò la retribuzione ", dice il Signore. Anzi: " Se ha fame il tuo nemico dagli da mangiare; se ha sete, dagli da bere; perché facendo così adunerai carboni di fuoco sopra la sua testa " » (*Rom.* XII, 18-20).

Serrand si rende conto perfettamente che « l'immagine e la visione del mondo » risultante dal Nuovo Testamento non può non « imbarazzare i teologi oggi in voga », soprattutto per la « sua escatologia collettiva, così estranea alle attuali antropologie come alle cosmologie classiche ». Si rende conto perfettamente che il messaggio evangelico « negli sviluppi che dedica alle realtà terrestri, alle istituzioni politiche, ha un modo di procedere che delude, per non dire di più, l'attesa di molti fra noi ». L'originaria attesa cristiana dell'evento escatologico, con l'irrompere del violento giudizio divino, è chiaramente, per Serrand, l'attesa di una « rivolta dall'alto » che impone per ciò stesso al cristiano l'abbandono del piano politico mondano: « Il che spiega perché le nostre *civiltà cristiane, integraliste* o *progressiste,* queste due specie di uno stesso genere, non abbiano mai trovato nel Vangelo che delle briciole, separate dal loro contesto, per sostenere le loro ideologie o le loro scelte sentimentali ».

Ma la conclusione dell'articolo del Serrand, dopo un'indagine esegetica così limpida e così audace, non è sostanzialmente diversa da quella del padre Surgy. Approda anch'essa, infatti, all'incertezza e all'impotenza: « Siamo dunque esortati a una doppia lettura del Nuovo Testamento: quella in cui cerchiamo le sue soluzioni ai suoi problemi, e quella in cui cerchiamo le nostre soluzioni ai nostri problemi. Questo dualismo metodologico sembra più onesto e più fecondo dell'ibridazione troppo rapida fra le *sue* soluzioni e i *nostri* problemi ». Circa l'onestà, niente da dire. Ma la fecondità per ora non si vede. Si direbbe, anzi, che quanto più intensamente si coglie l'essenza dell'originario atteggiamento cristiano — come, appunto, ha saputo indubbiamente fare Serrand — tanto più si è costretti a misurare la distanza da esso della nostra interiore realtà. E' questo che sembra aver spaventato l'acuto esegeta di *Signes du temps* (e forse non soltanto lui, se si considera che la celebre rivista non molto tempo dopo ha cessato le pubblicazioni).

La situazione dunque, dal punto di vista esegetico, appare bloccata. Ma è l'impotenza dell'esegesi a rendere debole e insoddisfacente la risposta teologica alla domanda forse più drammatica posta ai cristiani del nostro tempo? O, piuttosto, è l'angustia dell'orizzonte teologico che vieta di accogliere le sollecitazioni dei testi, e che perciò paralizza l'esegeta impedendogli di aprirsi a una comprensione autentica? Che cos'è in definitiva che rende — secondo Serrand — inapplicabile a *noi oggi* quella verità che valeva immediatamente per coloro che la udivano dalla bocca di Gesù e degli apostoli? L'insegnamento circa la violenza contenuto nel

Nuovo Testamento è in realtà una verità semplice, che un buon esegeta — come appunto il Serrand — può esporre chiaramente in poche pagine. L'esegesi insomma, quella seria, funziona, o almeno funzionerebbe: se a un certo punto si blocca è perché la teologia impedisce di andare oltre, di trarre le conseguenze.

* * *

Principio fondamentale di tutta la rivelazione biblica è che la vita appartiene a Dio. Se l'uomo può ammazzare gli animali e cibarsi delle loro carni, se può abbattere o uccidere un colpevole, se può fare la guerra e sterminare i nemici è solo in quanto ne riceve esplicitamente l'autorizzazione, anzi l'ordine, da Dio, re al quale appartengono tutte le cose. Così Mosè, che la Bibbia chiama « il più dolce di tutti gli uomini », in nome di Dio ha dettato e messo in pratica i più terribili precetti per la distruzione dei nemici d'Israele. Non si tratta certamente, nell'Antico Testamento, di una generica e implicita facoltà deducibile da quel *diritto naturale* che i filosofi hanno inventato secoli più tardi, ma di una precisa e sempre revocabile delega in vista di un ben definito scopo voluto da Dio, storicamente e socialmente determinato (in linea con la storica concretezza della rivelazione biblica). Per ricordare e rivendicare la piena disponibilità dei diritti all'esercizio dei quali delega mediante la stipulazione di un patto il suo popolo, Dio si riserva il sangue degli animali, segno della vita che è e resta in suo esclusivo potere.

Ebbene, non c'è nulla, nel Nuovo Testamento, che neghi o instauri su basi nuove e diverse il diritto alla violenza, cioè all'esercizio di un potere di costrizione sui viventi, spinto fino al limite di togliere loro la vita. Ma un orizzonte teologico incapace di accogliere e di armonizzare *tutta* la rivelazione impone fatalmente all'esegeta di separare il Nuovo dall'Antico Testamento, e in particolare di ignorare la violenza veterotestamentaria quando affronta il problema in riferimento al Vangelo. La violenza dei patriarchi, dei giudici, dei re, dei profeti viene allora tranquillamente considerata come un puro e semplice frutto della crudeltà di epoche oscure: anche se in tutto il Nuovo Testamento non c'è nulla che giustifichi un simile atteggiamento, anzi. Come scrive Thomas J. J. Altizer in *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia 1966), « la semplice verità è che inferno, Satana e dannazione finale sono quasi esclusivamente motivi del Nuovo Testamento [...]. Chi altri, oltre il cristiano, teme un'eterna e completa dannazione? » (che è evidentemente il vertice assoluto di ogni concepibile violenza).

Per convincersene, basterà ricordare, dopo quello già riportato dalla *Lettera ai Romani,* alcuni passi fra i moltissimi che si potrebbero citare. « Come si raccoglie la zizzania e la si brucia nel fuoco, così succederà alla fine del mondo. Il figlio dell'uomo manderà i suoi angeli a togliere dal suo regno tutti gli scandali e tutti gli operatori d'iniquità per gettarli nella fornace ardente, dove sarà pianto e stridor di denti. Allora i giusti risplenderanno come il sole nel regno del Padre loro » (*Mt.* XIII, 40-43) « Come avvenne ai giorni di Noè, così avverrà pure ai giorni del figlio dell'uomo. Gli uomini allora mangiavano e bevevano, prendevano moglie e prendevano marito fino al giorno in cui Noè entrò nell'arca; e venne il dilu-

vio e li fece perire tutti [...]. Lo stesso avverrà nel giorno in cui il figlio dell'uomo si manifesterà » (*Lc.* XVII, 26-30). « Essendo giusto presso Dio il ricambiare tribolazioni a quelli che fanno tribolare voi, e che a voi tribolati sia data requie con noi, il Signore Gesù lo farà nel rivelarsi dal cielo coi suoi potenti angeli, in un incendio di fiamme, facendo vendetta di coloro che non conoscono Iddio e non obbediscono al Vangelo del nostro Signore Gesù » (*2.a Tess.* I, 6-8). « Ebbene adesso, o ricchi, piangete, gemete a motivo delle miserie che verranno sopra di voi [...]. Voi avete condannato e ucciso il giusto, ed egli non vi ha fatto resistenza. Siate dunque pazienti, o fratelli, fino alla venuta del Signore [...]. Ecco noi chiamiamo beati quelli che soffrirono » (*Giac.* V, 1-11). Dall'*Apocalisse* poi, che è l'esplosione più violenta del linguaggio che fu già degli antichi profeti, basti ricordare l'immagine dei martiri che « gridano con tutta la loro forza: " Fino a quando, Signore santo e verace, tarderai a fare giustizia, a vendicare il nostro sangue sugli abitanti della terra? ". Allora fu data a ciascuno una veste bianca, e fu detto di pazientare ancora un po', il tempo necessario per completare il numero dei loro compagni e fratelli che devono essere messi a morte come loro » (VI, 10-11). Ed ecco qual'è secondo l'*Apocalisse,* il fondamento di questa pazienza: « Chi ha orecchie, ascolti. Le catene per chi dev'essere incatenato; la morte di spada per chi deve morire di spada! Ecco il fondamento della costanza e della fiducia dei santi » (XIII, 9-10, ripetuto in XIV, 11-12).

Non sono, questi, appelli alla violenza nel contenuto e nella forma del tutto simili a quelli veterotestamentari? Semmai, se una diversità c'è, consiste nel fatto che gli appelli contenuti nel Nuovo Testamento sono ancora più terribili. E sono necessariamente tali, perché ne è cresciuta l'urgenza, in una prospettiva escatologica immediata qual'è quella in cui si colloca la predicazione di Gesù. Non esiste, ad esempio, una preghiera — come ce ne sono nell'Antico Testamento, da Mosè ai profeti — per supplicare il Signore di perdonare il popolo e di sospendere il giudizio già pronunciato: anzi, c'è ovunque l'ansia di affrettarlo. Il « libro sigillato » (*Dan.* XII, 4) viene finalmente aperto (*Ap.* V, 6), perché ormai « il tempo è vicino » (*Ap.* XXII, 10).

Già nell'Antico Testamento la violenza ha carattere escatologico. Sancisce sempre una fine e un inizio, è l'*extrema ratio* di Dio creatore e giudice. La violenza è sempre un *giudizio di Dio,* e ogni giudizio di Dio è sempre un segno e un'anticipazione del *Giudizio.* Ma nel Nuovo Testamento la violenza diventa pienamente ed esclusivamente escatologica: è la violenza dell'*ultimo giorno* che sta sopravvenendo, e tale appare in tutti i passi che sono stati citati. Proprio perché la pienezza della rivelazione portata da Gesù è l'annuncio che il regno « si è avvicinato » e sta per irrompere, dopo Cristo l'unica violenza lecita è quella che distrugge il mondo e instaura il regno. Di questa violenza, di questa sola, il cristiano dev'essere strumento. Ripetendo l'*Ecclesiaste,* c'è un tempo per l'attesa e un tempo per il compimento, un tempo per la sofferenza e un tempo per la gloria, un tempo per la colpa e un tempo per la condanna. Qualunque gesto violento compiuto da un cristiano si giustifica soltanto in quanto segno e anticipazione escatologici. Così, ad esempio, è gesto escatologico, in quanto attuarsi implacabile del giudizio di Dio, la parola

rivolta da Pietro a Saffira: « Ecco stanno sulla porta i piedi di coloro che hanno sepolto tuo marito, e porteranno via anche te » (*Atti* V, 9). Ed è escatologico il solenne e terribile giudizio pronunciato da Paolo contro un fratello colpevole: « Nel nome del Signore Gesù, adunati voi e insieme il mio spirito, per il potere che mi viene dal nostro Signore Gesù, decido di consegnare un uomo siffatto a Satana; per la rovina della sola carne però, affinché lo spirito si salvi nel giorno del Signore » (*1.a Cor.* V, 4-5).

Queste che abbiamo sommariamente indicato debbono essere le conclusioni esegetiche da trarre. E, del resto, sono state storicamente tratte per molti secoli, anche se in concreto l'applicazione poteva essere, e di fatto era, molto spesso tragicamente sbagliata (ponendo *Chiesa* in luogo di *regno*). Il passo che è stato citato dalla *1.a Lettera ai Corinti* contiene infatti, pressoché identica, la formula con la quale i tribunali dell'Inquisizione consegnavano gli eretici al braccio secolare perché espiassero nella carne e si salvassero l'ultimo giorno. E l'argomento che poteva giustificare agli occhi di san Bernardo la crociata era appunto quello della violenza necessaria per unificare il mondo e offrirlo al re veniente. Secondo san Tommaso, ancora, i beati hanno una vista perfetta del castigo dei dannati, « perché possano godere più pienamente la loro felicità e la grazia di Dio » (*Summa theologica, III. Supplementum,* quaestio XCIV, I, 2).

* * *

Dall'antico profetismo ebraico all'attesa cristiana del « giorno del Signore » la prospettiva escatologica è sempre stata, inseparabilmente, messianica e apocalittica insieme. Le insistenti parabole evangeliche del re che va alla guerra; del re che uccide i nemici vinti, che giudica e condanna inesorabilmente; le immagini d'ira e di vendetta ricorrenti in tutto il Nuovo Testamento fino alle spasmodiche iterazioni dell'*Apocalisse* non si possono saltare a pie' pari come un'inezia marginale, come l'insignificante curiosità di un linguaggio passivamente mutuato da tempi e luoghi oscuri. Fare questo significa accodarsi al moderno e demolitore processo di *demitizzazione.* Anzi, a guardare più attentamente le cose, le recenti proposte demitizzanti non sono che l'ultima tappa di un processo secolare, attraverso il quale — com'è appunto il caso del problema teologico ed esegetico della violenza — ci si è sempre più allontanati dalle categorie mentali e dal linguaggio secondo i quali Dio ha parlato agli uomini. Tale processo involutivo, prima sotterraneo e subconscio, non voluto, è giunto soltanto verso la metà di questo nostro secolo, con Rudolf Bultmann e i suoi seguaci anche cattolici, a farsi esplicito programma.

Il linguaggio biblico è spesso, molto spesso, un linguaggio violento, anzi la violenza è il suo carattere più immediatamente evidente. La subconscia *demitizzazione* è cominciata proprio da tale linguaggio, e ciò si è verificato perché il giudizio inesorabile e cruento è ciò che maggiormente ripugnava, e ripugna, alla cultura moderna, fondata com'è sulla sostituzione dell'umano relativo al *fascinans* e al *tremendum* dell'assoluto divino. Insomma — come anche Serrand sembra intuire — la violenza biblica vetero e neotestamentaria viene rifiutata allo stesso titolo

e per le stesse ragioni per le quali gli odierni demitizzatori sono psicologicamente costretti a rifiutare i miracoli della teofania sinaitica o del passaggio del mar Rosso (per poi, magari, penosamente tentare di difendere il miracolo nella resurrezione di Gesù e nella transustanziazione eucaristica). In tutti questi casi il cristiano moderno, lacerato fra le esigenze della sua antica fede e quelle della sua modernità culturale, è obbligato a una complessa e raffinata operazione mediatrice per rendere conciliabile quello che conciliabile non è. Si tratta di un'operazione che, imposta com'è dalle ragioni soverchianti della storia contemporanea, non può concludersi se non con la soppressione, il capovolgimento, il rifiuto di vedere tutto ciò che la contraddice.

Nel caso particolare, il linguaggio violento dell'Antico come del Nuovo Testamento deve dunque necessariamente apparire come una sovrastruttura mitica o simbolica da cancellare per scoprirne i contenuti sottostanti. Ma nel caso del violento linguaggio biblico l'opera demitizzatrice, forse perché meno cosciente, non sembra in grado nemmeno di individuare quelli che dovrebbero essere i contenuti autentici sottostanti. Si dovrebbe per lo meno ammettere che le immagini apocalittiche esprimano in forma mitica la verità che la fine escatologica, anziché il coronamento di una evoluzione, è la risposta divina al peccato dell'umanità, la quale lungo la sua storia — dall'Eden, al Golgota, a Roma — ha « preferito la tenebra alla luce » (*Giov.* III, 19). Ci si limita invece, per lo più a dire o a semidire che le violente immagini del linguaggio biblico esprimono l'unicità, l'autorità e la definitività interiormente obbliganti per l'uomo della parola divina. Un po' poco, per la verità: non più che un'estremamente vaga analogia. E' chiaro che applicando criteri demitizzanti così elastici il contenuto della rivelazione si ridurrebbe a un moralismo filantropico molto malamente espresso, e storicamente peggio frainteso, tanto da capovolgersi in fanatica intolleranza.

Non si può negare che dall'accettazione della violenza apocalittica come connotazione essenziale dell'evento escatologico derivino non meno ardue conseguenze (ma le conseguenze sgradite non possono giustificare l'eliminazione delle premesse giuste). Se l'evento escatologico implica l'intervento di Dio e dei suoi santi per eseguire il giudizio sulla storia e distruggere il mondo, allora l'intera vicenda storica acquista un significato tragico che bisogna conciliare con la provvidente onnipotenza di Dio, e soprattutto con la redenzione operata duemila anni fa da Gesù Cristo. La storia e il mondo, la materialità spazio-temporale sono forse intrinsecamente peccaminose, sono qualcosa che si oppone a Dio? Avrebbero dunque ragione i manichei e gli gnostici?

Questa nota è già troppo lunga perché sia questo il luogo per rispondere con dettagliati argomenti a simili domande. La risposta, comunque, è chiaramente negativa. Paolo, nelle sue lettere, parla ripetutamente della lotta di Gesù Cristo contro le « potenze delle tenebre », lotta che si svolge anche dopo la resurrezione e che si concluderà solo con l'ultimo giorno. Ma, del resto, fin dai primi capitoli del *Genesi* risulta esplicitamente che la terra, causa del peccato di Adamo e dei peccati degli uomini, non è luogo di pacifico dominio di Dio ma luogo di pena e di schiavitù, e di dominio del « principe di questo mondo », Satana. Tutte le manifestazioni di Dio nella storia appaiono nella Bibbia, non già come il compi-

mento e il coronamento di un positivo sforzo umano, ma come la risposta di Dio che salva il giusto o il penitente che lo invoca dall'abisso del suo dolore. Lo schema di ogni rivelazione e di ogni divino intervento salvifico va costantemente dal peccato alla pena, al pentimento, all'invocazione, all'esaudimento: e questo schema continua in tutto il Nuovo Testamento, dai sinottici all'*Apocalisse*.

In ogni caso, come potrebbe essere gradualmente ascendente e senza abissi di contraddizione una vicenda nella quale Dio stesso sale sulla croce? E come potrebbe il corpo di Cristo, la cristianità, avere un destino diverso da quello del suo capo, giungere cioè alla gloria senza passare per la croce?

« Completo nella mia carne quello che manca delle sofferenze di Cristo, a pro' del corpo suo che è la Chiesa » (*Col.* I, 24). Non è forse, l'umanità che si salva, il « piccolo resto » dei profeti, il « *pusillus grex* », il « figliolo che era morto ed è tornato in vita » della parabola (*Lc.* XV, 24)? Il passaggio attraverso l'estrema umiliazione e la morte degli uomini, delle nazioni e della storia intera non è forse la stessa sconcertante verità che ha impedito alla non-povertà di spirito, alla trionfalistica sicurezza degli ebrei « figli di Abramo », di riconoscere il Messia nel profeta di Galilea, nel « servo sofferente »?

Il Dio umiliato sulla croce è lo stesso Dio che giudica il mondo. Il Dio pietoso e tenero che « rifà il letto al malato » (*Sal.* XLI, 4) è lo stesso Dio dell'augurio: « Che la lingua dei tuoi cani abbia la sua parte di nemici » (*Sal.* LXVIII, 24). Ma l'antica, biblica, viva bipolarità fra ira e dolcezza, fra rigore e misericordia, fra salvezza e dannazione fra vita e morte, — mistero di una giustizia più terribile e insieme più soave di tutto ciò che è soltanto umano — si è spezzata nei nostri cuori. Per questo i cristiani sono oggi tentati di rifiutare la dolcezza per diventare degli attivisti mondani, oppure di rifiutare la violenza per diventare dei timidi rassegnati.

SERGIO QUINZIO

Il mistero dello Spirito Santo nella Chiesa

Il papa ci chiede di assumere coscienza più profonda del mistero della Chiesa (1), onde poter meglio rispondere agli appelli dello Spirito Santo di essere più arrendevoli e docili ai suoi « gemiti » d'amore (2).

Nel suo insegnamento a Nicodemo, Gesù afferma con vigore: « Ciò che nasce dallo Spirito è spirito », e precisa: « Non ti meravigliare se ti ho detto: "Bisogna che voi siate generati di nuovo. Il vento spira dove vuole, ne senti la voce; ma non sai né donde venga né dove vada. Così è di ognuno che è nato dallo Spirito" » (3).

La condizione di chi è nato dallo Spirito consiste nell'essere attento alla « voce » del vento, accettando di non sapere da dove esso venga né dove vada. Per la nostra umana prudenza, la quale ama conoscere da dove si viene e dove si va, è una prova dura: è in gioco la stessa fede. Bisogna accettare di ascoltare la « voce », il « soffio » dello Spirito, abbandonarsi a lui totalmente.

In certi momenti, tale condizione è particolarmente eroica. Si vorrebbe sapere dove si va, si vorrebbero conoscere i « progetti » dello Spirito Santo sulla Chiesa e sulla nostra esistenza di figli di Dio. Ora, ci viene richiesto d'ascoltare la « voce » dello Spirito Santo e di lasciarci guidare là dove egli desidera.

Noi dimentichiamo forse troppo questa necessità: e ciò perché, troppo facilmente, critichiamo o siamo troppo impazienti e desiderosi di novità e di originalità, onde aver l'impressione di far qualcosa.

Ma non dimentichiamo le parole di Gesù a Pietro: « Quando eri più giovane, ti cingevi da te e andavi dove volevi; ma quando sarai vecchio, stenderai le tue mani e un altro ti cingerà e ti condurrà dove tu non vuoi » (4).

E aggiunge Giovanni: « Disse questo per significare con qual morte egli avrebbe reso gloria a Dio ». Ciò che è vero per Pietro, lo è anche per i suoi successori; e più ci avviciniamo alla fine del cammino della Chiesa sulla terra, più queste parole sono vere per i successori di Pietro. Non bisogna dimenticarlo.

Anche se la guida dello Spirito nella Chiesa e in ogni cristiano rimane

---

(1) Cfr. l'enciclica *Ecclesiam suam:* « ... è l'ora per la Chiesa d'approfondire la coscienza di se stessa, di meditare sul mistero che le è proprio ... Noi pensiamo che sia doveroso oggi per la Chiesa approfondire la coscienza ch'essa deve avere di sé, del tesoro di verità di cui è erede e custode e della missione ch'essa deve esercitare nel mondo ». Il papa insiste ancora sulla coscienza che la Chiesa deve avere « della propria vocazione, della propria misteriosa natura, della propria dottrina, della propria missione... ».

(2) Cfr. Rm VIII, 26.

(3) Jn III, 6-8.

(4) Jn XXI, 18.

misteriosa, se la guida dello Spirito in Pietro richiede questa fedeltà assoluta nella povertà sempre più grande, la quale arriva fino ad una sorta di abbandono sempre più profondo della propria personalità, fino ad un autentico abbandono divino, tuttavia nostro Signore ci dice di stare attenti ai segni che annunciano il suo ritorno nella gloria: « Imparate la similitudine tolta dall'albero del fico. Quando i suoi rami già si fanno teneri e mettono le foglie, voi sapete che l'estate è vicina. Così anche voi, quando vedrete tutte queste cose, sappiate che il figlio dell'uomo è vicino, egli è alle porte. In verità vi dico: non passerà questa generazione prima che tutto ciò avvenga. Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno. Quanto a quel giorno e a quell'ora, nessuno ne sa nulla, né gli angeli dei cieli, né il Figlio, ma solo il Padre » (5).

Dobbiamo accettare di non conoscere né il giorno, né l'ora; ma non dobbiamo peraltro essere negligenti e dispensarci dallo stare attenti ai segni. Il Signore ce lo chiede con insistenza: « State attenti, vegliate... Vegliate... di modo che, venendo all'improvviso, non vi trovi addormentati. Ora quello che dico a voi, lo dico a tutti: vigilate! » (6).

Come parabola annuncianteci il suo ritorno, Gesù ci dà quella del fico che germoglia (7), i cui rami si fanno teneri e mettono le foglie: e ciò in mezzo alle angoscie, alle lotte, a tutti i segni precursori la sua venuta. Ciò significa che nell'angoscia, nella degradazione più grande — « quello che avvenne ai tempi di Noé, avverrà pure alla venuta del Figlio dell'uomo » (8) — lo Spirito Santo susciterà come una nuova primavera, un nuovo richiamo all'Amore in vista di ricevere il Figlio dell'uomo.

Per restare fedeli e attenti alla venuta di Gesù, dobbiamo spesso chiedere allo Spirito Santo di illuminarci e di farci comprendere a che punto nel suo cammino sulla terra si trova la Chiesa, nella misura in cui possiamo saperlo. E poiché la situazione terminale di tale cammino non ci è stata rivelata, dobbiamo, per essere pronti a scoprirla, aiutarci con tutti gli elementi che lo Spirito Santo mette, di fatto, a nostra disposizione.

1. In primo luogo, consideriamo la Chiesa delle origini come ce la rivelano gli *Atti degli apostoli,* giacché nelle opere di Dio l'inizio e la fine, l'alfa e l'omega, hanno sempre fra loro una misteriosa omogeneità. Ora, poiché l'inizio ci è qui molto chiaramente rivelato, non possiamo ignorarlo; almeno se vogliamo veramente essere in ascolto dello Spirito Santo e se vogliamo cercare di capire come egli guida la Chiesa.

Gli *Atti degli apostoli* ci annunciano infatti la nascita della Chiesa e i suoi primi passi sulla via della salvezza. Questi testi hanno del resto una meravigliosa freschezza che ci aiuta a capire la grande sollecitudine dello Spirito Santo nei confronti della Chiesa nascente. Vi riscopriamo, intensificata, la freschezza della guida dello Spirito del suo popolo nel deserto e la stessa limpidità di Luca riguardo ai misteri della nascita di Gesù e dell'inizio della sua vita apostolica. Vi sono analogie divine che non bisogna dimenticare: più noi viviamo nelle lotte che intensificano l'oscurità, più egli ci fa ritornare al punto di partenza.

(5) Mt XXIV, 32-36. Cfr. Mc XIII, 28-32; Lc XXI, 29-33.
(6) Mc XIII, 33-37.
(7) Cfr. Lc XXI, 29.
(8) Mt XXIV, 37.

Ma occorre comprendere che non si tratta di ritornarvi per rinchiudervisi e giudicare dialetticamente tutto lo sviluppo posteriore della Chiesa in funzione di tale inizio. Ciò sarebbe dimenticare l'intenzione profonda del principale autore degli *Atti,* lo Spirito Santo. Non sarebbe cioè come se Maria, davanti alla croce, avesse rifiutato di vivere questo mistero perché le sembrava contrario alla gioia della natività? Gli *Atti degli apostoli* non ci sono dati come la *norma* dello sviluppo della Chiesa, ma per mostrarci l'opera dello Spirito nella Chiesa delle origini. La Chiesa, fecondata dallo Spirito, deve crescere e diventare « un grande albero » (9). All'inizio, essa è un seme divino molto piccolo, piena di virtualità, ma non ancora manifestate. Tali virtualità noi le comprendiamo solo quando sono di fatto manifestate nella vita della Chiesa durante il suo cammino in terra.

Tuttavia, l'inizio deve aiutarci a capire la fine, che non ci è esplicitamente rivelata negli *Atti degli apostoli,* ma semplicemente annunciata, in maniera profetica e simbolica, all'ascensione: « Quel Gesù che, partito da voi, si è levato al cielo, verrà nello stesso modo con cui l'avete veduto salire al cielo » (10).

Ciò che più ci sorprende, in questo sorgere della Chiesa, è *il ruolo dello Spirito*: la Chiesa nasce come manifestazione e dono plenari dello Spirito. Gesù stesso lo aveva promesso: « sarete battezzati nello Spirito Santo » (11), in colui che dà la « forza » dell'amore, la forza che permetterà agli apostoli d'essere testimoni di Gesù «fino alle estremità della terra» (12). Lo Spirito Santo è infatti dato agli apostoli, e a Maria presente in mezzo a loro, sotto forma di lingue di fuoco; gli apostoli incominciano a parlare « in lingue diverse, secondo che lo Spirito Santo dà ad essi di esprimersi », e tutti, attorno a loro, li sentono parlare nella propria lingua natia (13). Oltre la pluralità e senza sopprimerla, lo Spirito realizza una unità più profonda, più radicale. La conseguenza dell'orgoglio collettivo dell'umanità, che pretende di salvarsi da se stessa senza Dio, è la divisione nella pluralità delle lingue. L'uomo, allora, chiuso nel suo orgoglio, non si avvicina più ai suoi simili. Il dono dello Spirito, il dono dell'Amore, è vincitore di quest'ultima conseguenza del peccato e realizza, oltre la diversità, un'unità divina. La Chiesa, al suo sorgere, è creata sotto questo segno. Nell'ultima tappa del suo cammino, non dovrà forse essa stare particolarmente attenta a questa esigenza d'unità oltre la diversità? Ora la diversità più profonda, la diversità fondamentale, è quella religiosa.

Il discorso di Pietro, primo passo della Chiesa, è perciò molto importante e significativo. Ci rivela questo stato d'« ebbrezza » degli apostoli, sotto il soffio dello Spirito che realizza la profezia di Gioele: « Negli ultimi giorni, dice il Signore, io spanderò del mio spirito sopra ogni carne... » (14).

Ricordiamocelo bene: la Chiesa inizia il suo cammino essendo già *negli ultimi tempi*; essa rimane sempre negli ultimi tempi. Lo Spirito le è dato, ed è detto che il Signore farà apparire « dei prodigi su nel cielo e

(9) Cfr. Mt XIII, 31-32; Mc IV, 30-32; Lc XIII, 18-19.
(10) Atti I, 11.
(11) Atti I, 5.
(12) Atti I, 8.
(13) Atti II, 4 e 8.
(14) Atti II, 17; Gioele III, 1 sg.

segni giù in terra. Il sole si muterà in tenebre e la luna in sangue... » (15). Questi segni indicano la presenza di Dio, nella sua onnipotenza, nella sua Chiesa.

Gli *Atti* ci rivelano così la vita della comunità cristiana: « Essi erano assidui alla predicazione degli apostoli, alle riunioni comuni, alla frazione del pane e alle preghiere... Tutti quelli che credevano stavano insieme e avevano tutto in comune... Erano assidui nel frequentare ogni giorno tutti insieme il tempio, e, spezzando il pane nelle loro case, prendevano il cibo con gioia e semplicità di cuore... » (16). « La moltitudine dei credenti aveva un cuor solo e un'anima sola... » (17).

Questa comunità è proprio una comunità di fratelli, operante in unità di cuori, in spirito di povertà e realizzando un'autentica comunità di preghiera.

Fin dall'inizio questa comunità si sviluppa, in concreto, nella lotta. Pietro e Giovanni sono messi in prigione dal prefetto del tempio e dai sacerdoti e giudici del Sinedrio; poi, a causa del popolo, sono liberati (18). In seguito, dopo l'istituzione dei sette ai quali gli apostoli impongono le mani, ci si rammenta la lapidazione di Stefano, il primo ad essere stato scelto, che diventa il primo martire, il primo testimone che aggiunge il proprio sangue a quello di Cristo (19).

Tale apertura degli *Atti degli apostoli* ci mostra quindi il dono plenario dello Spirito che unisce oltre la pluralità, la funzione capitale di Pietro ed i segni divini gratuitamente donati, la nuova vita che anima la comunità dei cristiani grazie alla loro fedeltà alla frazione del pane ed alla preghiera, e la lotta che chiede di arrivare sino al martirio. Questi primi passi della vita della Chiesa non devono forse essere, come abbiamo già accennato, quelli stessi che appariranno in una maniera singolare alla fine?

2. L'*Apocalisse* ci è stata data per illuminarci sull'intensità e la profondità dei conflitti che la Chiesa deve subire, per aiutarci a capire che tali conflitti hanno termine con il dono meraviglioso dell'Agnello: le nozze dell'Agnello con la Gerusalemme celeste. Ma sappiamo quanto sia difficile interpretare il linguaggio dell'*Apocalisse,* linguaggio che ci permane sempre enigmatico. L'*Apocalisse* non è un libro storico; è un libro profetico che ci fa partecipi della luce della sapienza divina, nell'amorevole guida dell'Agnello della Chiesa. Questa luce fortifica il nostro cuore e la nostra speranza (è per questo che è così utile ritornare spesso sulle pagine di questo libro), ma essa non ci dà una visione chiara ed evidente degli avvenimenti. Nulla è più pericoloso che materializzare ciò che è rivelato nell'*Apocalisse*; tale infatti non è il fine del libro, che ci è dato affinché, nella fede, noi si penetri sempre di più entro la legge di Dio (i « sette sigilli » che solo l'Agnello può sciogliere), entro il governo di Dio nella Chiesa, entro il significato dei contrasti sempre più profondi in cui la Chiesa si trova impegnata, affinché la nostra speranza sia sempre più pura non contando che sulla vittoria dell'Agnello, che solo può salvarci. Siamo impegnati in un conflitto che ci supera, dobbiamo lottare contro il « dragone », contro la

(15) Atti II, 19-20; Gioele III, 3-4.
(16) Atti II, 42 sg.
(17) Atti IV, 32 sg.
(18) Atti IV, 1-22.
(19) Atti VII, 55 sg.

« bestia del mare » e contro la « bestia della terra ». Anche se in apparenza, secondo la realtà visibile, la bestia della terra sembra spuntarla, l'*Apocalisse* ci rivela che si tratta soltanto di una vittoria apparente, momentanea, e che tutto si compirà nella vittoria dell'Amore.

Se dunque l'*Apocalisse* ci nutrisce meravigliosamente di speranza, non ci permette però di discernere in quale punto siamo del cammino terrestre della Chiesa; ma essa ci dà questa convinzione interiore, che più la Chiesa sarà vicina al ritorno del Cristo, più le guerre saranno feroci, tenaci e vi sarà meno tregua, benché vi sia sempre nel deserto un « luogo preparato » da Dio per la « donna », un luogo ove il dragone non può raggiungerla, un luogo ove essa gli sfugge; e questo luogo essa raggiunge mettendosi in salvo con le « due ali della grande aquila » (20). Noi comprendiamo ciò che significa tale simbolismo: il profondo mistero della nostra fede e della nostra speranza, il mistero di fede e di speranza della Chiesa sfuggono alla conoscenza del demonio. Questi ignora il mistero della vita propria della Chiesa, ed è questo che gli suona maggiormente a sfida; perché, come intellettuale puro, non può sopportare questa ignoranza nei confronti di creature che gli sono inferiori per natura.

Senza permetterci di precisare con chiarezza a che punto siamo oggi nei conflitti della Chiesa, possiamo tuttavia capire che questi conflitti sono permessi dal Padre e dall'Agnello affinché la Chiesa possa testimoniare della sua fedeltà e del suo amore. L'*Apocalisse* non afferma forse che la vergine segue l'Agnello dovunque va (21)? La Chiesa fedele non è forse la vergine che segue l'Agnello dovunque va, e quindi fino al calvario e al sepolcro?

Se, di fatto, la Chiesa deve seguire l'Agnello dovunque va, l'ultimo periodo della Chiesa sulla terra sarà dunque assai simile a l'ultimo periodo terrestre di Gesù. In quel momento, la Chiesa vivrà quindi in maniera molto particolare il mistero dell'agonia, della croce e del sepolcro. E affinché essa viva di questo mistero, sarà cosa normale che Dio permetta un assalto particolarmente violento degli uomini contro di essa, sotto l'influenza del demonio; così come ha permesso a Gerusalemme la violenta opposizione della folla a Gesù, invocando la sua morte sulla croce.

Ora, se esaminiamo con attenzione l'*Apocalisse,* emerge che tale assalto debba essere spirituale e materiale ad un tempo. I simbolismi delle « bestie » del mare e della terra sembrano chiaramente indicarlo. La bestia del mare non ha forse sette teste, sulle quali sono incisi « nomi di bestemmia », e dieci corna (22), mentre la bestia della terra ha due corna « come un agnello », ma parla « come un dragone » (23)? « Essa compie grandi prodigi, sino a far discendere dal cielo in terra il fuoco in presenza degli uomini » (24).

Non vediamo forse, da cent'anni, manifestarsi forme diverse d'ateismo che, apertamente, respingono Dio e pretendono esaltare l'uomo, salvarlo con le sue sole forze? Ora, la bestemmia per eccellenza — quella

(20) Cfr. Ap XII, 6 e 14.
(21) Cfr. Ap XIV, 4.
(22) Ap XIII, 1.
(23) Ap XIII, 11.
(24) Ap XIII, 13.

che sembra essere propria alla bestia del mare, ispirata dal dragone — non è forse proprio di negare l'esistenza di Dio, di pretendere che Dio non può esistere, che è una contraddizione affermare che egli è? Perché se il demonio non può negare l'esistenza di Dio, l'uomo può negarla quando, con l'immaginazione, si fa un concetto falso di Dio.

Il manifestarsi di tali diverse forme d'ateismo, nate nella nostra Europa cristiana, è un fenomeno completamente nuovo. Questi ateismi arrivano a pervertire l'intelletto umano e, mediante la loro stessa diversità, pervengono al possesso dell'uomo in tutte le sue possibili attività. Il marxismo perverte l'uomo riguardo al lavoro; il positivismo riguardo al progresso scientifico; il freudismo sul proprio psichismo e sulla formazione del proprio io...

Questo fenomeno pone al credente un problema: siamo forse di fronte a quel grande assalto del demonio che l'*Apocalisse* esprime in maniera simbolica? Questa domanda si pone con tanto maggiore insistenza quanto, parallelamente al manifestarsi di questi ateismi, la potenza dell'uomo s'è sviluppata in maniera inaudita in questi ultimi cent'anni, ad un ritmo sempre crescente. L'uomo intensifica le proprie ricerche scientifiche ad un ritmo sempre più rapido. Non le ha forse raddoppiate negli ultimi cinque anni? L'aumento delle conoscenze scientifiche porta necessariamente ad un potere sempre maggiore. Fin dove possono arrivare questa intensificazione e l'aumento di questo potere? E, allorché se ne renderà conto, non sarà troppo tardi? Inoltre, sviluppando tutta la sua vitalità verso le scienze e la tecnica, non rischia di impoverirsi sotto il profilo della volontà e del cuore? Lo sviluppo intensivo delle scienze non indebolisce forse l'uomo nella sua volontà e capacità d'amare, facendogli perdere radicalmente l'equilibrio?

Le menti umane, mobilitate dal progresso della scienza e della tecnica, non hanno più tempo per considerare altre cose. Di fronte a questa mobilitazione generale, quante intelligenze hanno oggi la possibilità di rivolgersi a Dio, di contemplarlo e di adorarlo?

Per chi vuol guardare gli avvenimenti sotto il profilo della fede, alla luce dell'*Apocalisse,* è facile notare che gli uomini subiscono attualmente una terribile tentazione che, del resto, non è nuova, ma che assume adesso un'acutezza estrema: « Sarete come dèi, conoscerete il bene e il male ». Una simile seduzione non è forse tale da condurre verso la realizzazione di ciò che è annunciato col simbolismo della torre di Babele?

3. Sarebbe interessante afferrare bene il significato simbolico dei quattro grandi avvenimenti riferiti dal prologo del *Genesi.* I primi undici capitoli del *Genesi* hanno, infatti, un significato particolare e differente dal resto del libro, perché sono « preistorici » o « metastorici ». Pur riferendoci di fatti realmente accaduti, i fatti in questione hanno però un valore fondamentale e archetipale, che sembra ben esprimere le reazioni costanti dell'uomo di fronte alle tentazioni. Si potrebbe anche dire che la successione di questi fatti esprime, in maniera radicale, i grandi avvenimenti dell'umanità in riferimento a Dio. Essa costituisce una sorta di modello dell'economia divina vista dal lato degli uomini peccatori. Gli uomini non comprendono i castighi di Dio e la sua misericordia e, di fatto, si rinchiudono sempre più nel loro orgoglio: orgoglio dell'intelletto che non accetta il primato dell'amore esprimentesi nell'obbedienza a Dio, orgoglio collettivo degli uomini che pretendono salvarsi soltanto con

la loro forza e il loro lavoro, essendo Dio respinto dal cuore dell'uomo (non vi è più posto per lui). La prima colpa, personale, e l'ultima, collettiva, hanno fra loro un legame dialettico assai profondo.

4. Se lo Spirito Santo ci fa capire che l'*Apocalisse* ci è stata data per fortificare e purificare la nostra speranza escatologica, ci fa nello stesso tempo capire come tutta la storia del popolo d'Israele prefiguri il cammino terrestre della Chiesa. Evidentemente, non si tratta di voler scoprire una similitudine perfetta che ci permetterebbe di puntualizzare, grazie alle diverse tappe della storia del popolo d'Israele, le diverse tappe dello svolgimento della Chiesa sulla terra; il popolo d'Israele ha infatti una storia reale mentre la Chiesa, poiché il Cristo arriva alla fine dei tempi, partecipa della sua pienezza, che la mette, per dir così, al di là della storia (25). Tuttavia, ben comprendendo che la storia del popolo d'Israele è un'economia di attesa, non si può negare che le sue diverse tappe devono aiutarci a puntualizzare la durata della Chiesa nel suo pellegrinaggio sulla terra. Ad esempio, le tre grandi modalità dell'alleanza — alleanza coi patriarchi (Abramo, Isacco, Giacobbe), alleanza con Mosè e i giudici, alleanza con i re prima della divisione dei regni del nord e del sud (Saul, Davide, Salomone) — ci mostrano tre aspetti caratteristici che si sono sviluppati in tre momenti successivi nella storia del popolo d'Israele: la grande famiglia patriarcale, il popolo sottomesso ad una legge religiosa e un regno capace di edificare il tempio di Dio. Nella famiglia sboccia anzitutto l'esigenza d'amore dell'alleanza; con il popolo quella della giustizia religiosa; e, con i re, la partecipazione alla potenza e alla gloria di Dio.

Non c'è stato qualcosa di simile anche nella Chiesa (26)? Vi è stato anzitutto il periodo dei padri della Chiesa, ove in primo luogo è sbocciato l'aspetto *famigliare*; quindi il periodo dei teologi, ove la cristianità (*popolo di Dio*) ha potuto svilupparsi; infine il periodo rinascimentale, quando si sono sviluppate la *potenza* e la *gloria* della Chiesa. E come la gloria eccessiva di Salomone era stata l'occasione per la separazione dei due regni del nord e del sud, la gloria eccessiva del Rinascimento non fu forse l'occasione per la Riforma?

Alla fine dell'Antico Testamento, Giovanni Battista, in modo ufficiale, pone termine alla lunga attesa: egli è inviato per annunciare al popolo d'Israele la venuta del Messia. Giovanni Battista è rivestito dello spirito d'Elia (27), e sappiamo come si compie la sua missione. Sappiamo anche

---

(25) Sarebbe meglio parlare della *durata* della Chiesa che della sua *storia* in senso lato; giacché se gli uomini, membri della Chiesa, hanno ancora una storia, la Chiesa è al di là della storia.

(26) San Gregorio di Nissa stabilisce questo parallelo fra Mosè ed i teologi: « Que si l'ensemble ne peut pas entendre la voix qui vient d'en-haut, mais cherge Moïse de prendre par lui-même connaissance des mystères cachés pour communiquer ensuite au peuple les doctrines qu'il aura reçues de l'enseignement d'en-haut, cela aussi se retrouve dans l'économie de l'Eglise: tous ne cherchent pas à pénétrer dans l'intelligence des mystères, mais ils choisissent quelqu'un parmi eux qui soit apte à percevoir les choses divines et ils lui prêtent volontiers l'oreille ensuite, jugeant digne de foi tous ce qu'ils entendent de celui qui a été initié aux secrets divin » (*La vie dei Moïse*, trad. J. Daniélou, coll. « Sources chrétiennes », n. 1, éd. du Cerf [III ed.] 1968, p. 209).

(27) L'angelo annuncia a Zaccaria: « Egli sarà grande agli occhi del Signore... Egli camminerà davanti a lui con lo spirito e la fortezza d'Elia » (Lc I, 15 e 17). Cfr. Mt XI, 13-15: « Tutti i profeti e la legge hanno profetato fino a Giovanni. E se lo

che Elia deve « ritornare » per preparare il « giorno » del Signore (28). La Chiesa, alla fine del suo cammino, non dovrà forse essere anche rivestita dello spirito d'Elia (sia nell'uno o nell'altro dei suoi membri, sia in parecchi di essi)? Più la Chiesa sarà prossima alla fine, più essa dovrà desiderare il ritorno di Gesù, essere soltanto la voce di colui che grida nel deserto: « Preparate la via del Signore! ».

Qui ancora, osserviamo che tale riflessione non ci permette di trarre precisi indirizzi, ma ci permette di porre certe domande, onde essere più vigilanti.

5. Infine, poiché — come ci dice l'*Apocalisse* — la vergine segue l'Agnello dovunque va, la Chiesa-sposa di Gesù (29) deve provare nel suo cammino sulla terra tutto ciò che Gesù ha provato durante la sua vita apostolica, come Maria lo ha vissuto. Essa deve provare anche il mistero della vita nascosta di Gesù, poiché Maria ci è stata data come madre sulla croce, ma questo mistero rimane celato e al di là degli avvenimenti visibili. Non è forse proprio questo quel luogo misterioso di cui parla l'*Apocalisse*, in cui la donna può rifugiarsi dagli attacchi del dragone? Le tappe della vita apostolica di Gesù fanno quindi da modello che ci illumina sullo sviluppo della vita della Chiesa; è proprio

---

volete accettare, è lui quell'Elia che deve venire. Chi ha orecchi da intendere, intenda ». Vedere anche Mt XVII, 12.

(28) Cfr. l'ultima profezia di Malachia (Ml III, 23-24): « Ecco che io invierò il profeta Elia, prima che giunga il giorno grande e terribile del Signore. Convertirà il cuore dei padri verso i figli e il cuore dei figli verso i loro padri; di modo che, venendo io, non abbia a colpire il paese di anatema ». Cfr. Eccli. XLVIII, 10 e Mt XVII, 11: « E' vero, Elia ha da venire e ristabilirà tutte le cose ».

(29) I padri della Chiesa, come del resto san Paolo, hanno insistito su quest'aspetto del mistero della Chiesa. Potremmo citare numerosi testi, di Ippolito di Roma (l'autore del più antico commentario esegetico a noi noto), Tertulliano, Origene, Ilario, Agostino ed altri ancora, i quali ricollegano il mistero della Chiesa alla ferita del cuore di Gesù, mistero prefigurato dalla nascita di Eva dal costato di Adamo addormentato. Riportiamo soltanto questo passo di sant'Agostino: « Adamo, che era l'immagine di colui che doveva venire (Rm V, 14) ci ha rivelato un grande mistero mediante questi simboli: o meglio è Dio che ce lo ha rivelato per mezzo suo: è nel sonno ch'egli ha ricevuto la sposa, è dal suo costato che la donna è stata formata. Poiché la Chiesa è stata tratta dal costato del Cristo dormiente, poiché è dal costato di Cristo inchiodato alla croce e trapassato dalla lancia che sono sgorgati i sacramenti della Chiesa » (*Tractatus in Joannem* 15, 6-8; Patr. Lat. 35, 1512-1513). E ancora: « Le Fils du Roi doit prendre femme... et ceux qui assistent aux noces sont eux-mêmes l'Epouse. Il n'en est point comme des noces charnelles: autres y sont les assistants, autre l'épouse; dans l'Eglise, les assistants, s'ils sont dans les dispositions voulues, deviennent l'Epouse. Toute l'Eglise en effet est l'Epouse du Christ, elle dont l'origine et les prémices sont la chair du Christ: c'est là que l'Epouse s'est unie à l'Epoux dans la chair » (Augustin: *Commentaire de la épître de Jean*, II, 2; trad. P. Agaësse, coll. « Sources chrétiennes » n. 75, éd. du Cerf 1961, p. 155). Nel corso dei secoli i papi hanno ricordato questo mistero, ad esempio Clemente V nel secolo XIV: « Il Verbo di Dio... non ha soltanto voluto soffrire la croce e morire su di essa, ma ancora dopo aver reso lo spirito, ha sofferto che il suo costato fosse trapassato dalla lancia affinché dal flusso d'acqua e di sangue che usciva dalla ferita fosse formata la santa madre Chiesa, unica, immacolata e vergine, come dal costato del primo uomo addormentato venne formata Eva sua sposa » (*Denzinger*, 480). E papa Paolo VI, nell'enciclica *Ecclesiam suam* afferma che, « dalla coscienza illuminata ed operante » che deve assumere di se stessa, « deriva uno spontaneo desiderio di confrontare l'immagine ideale della Chiesa, quale Cristo vide, volle ed amò, come sua Sposa santa ed immacolata (cfr. Eph V, 27) e il volto reale, quale oggi la Chiesa presenta ». Vedere pure: secondo concilio Vaticano, costituzione dogmatica *De Ecclesia*, cap. 1: *Il mistero della Chiesa*, paragr. 6.

questa la luce più diretta ed immediata che ci è stata data. La Chiesa non va forse sempre vista alla luce del Cristo? Il papa non cessa di ricordarcelo. La Sposa non può essere compresa che alla luce dello Sposo; e più essa deve condurre la sua vita di Sposa, più questa luce diventa la sola luce in cui la si possa comprendere. Non è essa forse tutta relativa al Cristo, come egli medesimo è relativo al Padre (30)? Come vi è unità fra Gesù e il Padre che l'ha generato e inviato, così vi è unità di vita fra la Chiesa e Gesù che l'ha generata e le ha affidato la propria missione. La Chiesa non vive che della vita di Gesù e la vita della Chiesa è quella di Gesù.

Ora, se osserviamo l'ultimo atto della rivelazione, il Vangelo di Giovanni, possiamo scoprirvi le tappe di sapienza della vita apostolica di Gesù se, naturalmente, accettiamo questo Vangelo come l'ultima rivelazione dello Spirito Santo sul mistero di Gesù e della Chiesa e se l'accettiamo come ce l'ha amorevolmente custodito la tradizione della Chiesa.

Se, dunque, interroghiamo il Vangelo di Giovanni, possiamo facilmente discernervi: un primo periodo di « aperture », dal capitolo secondo alla fine del capitolo quinto, da Cana al grande discorso sull'opera del Figlio; poi un secondo periodo, che va dal capitolo sesto alla fine del capitolo undicesimo, dalla moltiplicazione dei pani alla resurrezione di Lazzaro in Betania e che rappresenta il grande periodo di lotte, in cui tutto diviene disordinato dalla lotta. Durante tale periodo Gesù afferma ciò che egli è: « Io sono il pane della vita », « Io sono la luce del mondo », « Io sono », « Io sono la porta », « Io sono il buon pastore », « Io sono il figlio di Dio »; e infine: « Io sono la resurrezione ». Il contrasto che giunge fino agli stessi discepoli di Gesù (coloro che lo seguono) è provocato dal discorso sul pane della vita. Quando Gesù afferma: « Sono il pane venuto dal cielo », essi cominciano a mormorare (31). E quando Gesù dichiara: « E il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo » (32), l'annuncio profetico di questo dono meraviglioso provoca discussioni e rifiuti — « questa parola è troppo dura » — che portano ad una separazione: « Da allora molti dei suoi discepoli si ritrassero e non andarono più da lui » (33). Rivolgendosi allora verso i dodici, Gesù li interroga: « Volete andarvene anche voi? ». Ridà ad essi la loro libertà: sono così liberi di andarsene, se lo vogliono. E' Simon Pietro che risponde in nome dei dodici, confermando la loro fedeltà: « Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna e noi crediamo e sappiamo che tu sei il Santo di Dio » (34). Riprende allora Gesù: « Non sono stato io che ho eletto voi, i dodici? Eppure uno di voi è un diavolo ».

---

(30) Ignazio d'Antiochia l'affermava con vigore. Parlando agli efesini del loro vescovo, egli scrive: « ... je vous félicite de lui être si profondément unis, comme l'Eglise l'est à Jésus-Christ, et Jésus-Christ au Père, afin que toutes choses soient en accord dans l'unité ». (*Lettre aux ephésiens* V, 1-2; in *Lettres*, trad. p. Th. Camelot, coll. « Sources chrétiennes » n. 10, éd. du Cerf [III ed.)] 1958, p. 73). E ai magnesii: « ... je chante les Eglises, je leur souhaite l'union avec la chair et l'esprit de Jésus-Christ, notre éternelle vie, dans la foi et la charité, à laquelle rien n'est préférable, et ce qui est plus important, avec Jésus et le Père ... » (1, 2: *op. cit.* p. 95).

(31) Jn VI, 40.

(32) Jn VI, 51.

(33) Jn VI, 66.

(34) Jn VI, 68-69.

Così, è la rivelazione del mistero dell'eucarestia che provoca la divisione ed opera questa individuazione fra i dodici. Gesù desidera un nuovo impegno, una nuova scelta, nella luce medesima del mistero del pane di vita. E soltando Giovanni ci indica questo, nel suo Vangelo, con estrema chiarezza.

Infine, il terzo periodo della vita apostolica di Gesù comincia con la cena di Betania (dodicesimo capitolo) e si conclude col mistero del sepolcro ove tutto è compiuto (ventesimo capitolo). Questa terza tappa è quella in cui il chicco di grano caduto in terra accetta la morte per dare tutti i suoi frutti. E' la grande settimana di passione. Gesù accetta che gli avvenimenti si compiano: non prende più alcuna iniziativa, come invece aveva fatto nei due periodi precedenti, quello delle « aperture » e quello delle lotte. Ma accetta l'iniziativa di Maria, la sorella di Lazzaro, contro Giuda scandalizzato, il quale oppone i poveri a Gesù. Accetta che la folla gli venga davanti e lo proclami re, quando invece precedentemente, allorché la folla, in seguito alla moltiplicazione dei pani, lo voleva proclamare re, s'era rifugiato, solo, sulla montagna... Accetta di essere tradito da Giuda e arrestato dalla coorte guidata da Giuda.

Durante questa grande settimana in cui egli si annulla, occorre tuttavia sottolineare tre grandi iniziative di Gesù: la lavanda dei piedi, il dono del nuovo comandamento (quello della carità fraterna) e il dono di Maria a Giovanni, davanti alla croce. Queste tre iniziative sono tanto più forti se si considera che si realizzano in questo particolare clima di passività.

Quanto al mistero della resurrezione (capitolo ventesimo e ventunesimo), non si tratta più di una tappa della vita apostolica di Gesù sulla terra, poiché egli non è più di questo mondo. Si tratta di una conferma di quanto Gesù aveva detto e particolarmente del mistero della cena e della croce. Si tratta anche di un completamento, nel senso che Gesù manda gli apostoli comunicando loro il suo potere.

Certamente, la Chiesa, nel suo pellegrinaggio terrestre, ha sempre vissuto del mistero della passione, come ha sempre vissuto del mistero dei contrasti e delle manifestazioni della vita apostolica di Gesù. Tuttavia non ha sempre vissuto il mistero della passione con la stessa intensità. Sembra che si possa affermare, alla luce dell'*Apocalisse,* che più la Chiesa si avvicina alla fine del suo cammino terrestre, più deve vivere il mistero dell'agonia, della passione e del sepolcro. Ci si può allora chiedere se di fatto, attualmente, la Chiesa non sia entrata in maniera tutta speciale in quest'ultimo periodo della vita apostolica del Cristo: la settimana di passione. Non possiamo saperlo con certezza assoluta; ma non dobbiamo, almeno, interrogare lo Spirito Santo?

Infatti, il papa Giovanni XXIII, dichiarando all'inaugurazione del secondo concilio Vaticano che tale concilio non avrebbe condannato alcuno, che a differenza dei concili precedenti non avrebbe proclamato più anatemi, ha potuto meravigliare, per non dire scandalizzare, alcuni cristiani, alcuni teologi ed anche alcuni padri del concilio. Si è interpretata questa dichiarazione in maniera diversa e, fra l'altro, la si è voluta spiegare secondo il carattere di Giovanni XXIII. Ma non ha in realtà un significato più profondo? Non rappresentava proprio, per la Chiesa, l'entrata nella grande settimana di passione? La Chiesa con questo gesto

non accettava forse, come Gesù, di non avere più iniziative e di lasciare scorrere gli avvenimenti? In questo modo, essa accetta di essere il chicco di grano che, caduto in terra, muore per produrre molti frutti; accetta di essere crocifissa e di vivere il mistero del sepolcro.

Il secondo concilio Vaticano che si è detto non dottrinale, ma pastorale, non è forse, in concreto, il concilio che proclama l'esigenza della carità fraterna? Questa, infatti, non è in primo luogo una dottrina, ma un'esigenza di vita; essa è la fonte di ogni atto misericordioso, di ogni attività pastorale. E' proprio la carità fraterna che ci fa comprendere il richiamo all'ecumenismo così come il rispetto della coscienza altrui; è essa che deve darci un senso nuovo della liturgia e, soprattutto, che ci fa scoprire sempre più profondamente la finalità propria al mistero della Chiesa: « Il Padre mio sarà glorificato in questo: che portiate molto frutto » (35). I frutti della vigna del Padre sono anzittutto quelli della carità fraterna, poiché il popolo di Dio deve vivere non più della legge, ma dei legami d'amore fraterno nel Cristo. Sembra proprio che questo concilio, più di ogni altro, abbia proclamato l'esigenza del nuovo precetto.

Inoltre, il papa, il quale durante tutto il concilio ha assunto un atteggiamento così umile e sfumato, intervenendo soltanto quando era obbligato a farlo, ha però preso due iniziative personali estremamente significative: l'enciclica sull'eucarestia e la proclamazione di Maria madre della Chiesa. Non si può non restare colpiti dal fatto di ritrovare qui le tre iniziative del Cristo durante la settimana gloriosa.

Si potrebbe anche aggiungere che se il papa Giovanni XXIII, con la sua straordinaria e inattesa popolarità, ci ha fatto costantemente pensare all'entrata trionfale di Gesù in Gerusalemme, seduto su un asinello, il papa Paolo VI, al contrario, non può non farci pensare al mistero dell'agonia, al mistero del pretorio, soprattutto quando si nota la maniera così poco rispettosa, così poco filiale, con cui certi teologi cattolici hanno parlato di lui, particolarmente in seguito all'enciclica *Humanae vitae*... E Gesù taceva, ci dice la Scrittura.

Inutile insistere. Ma noi conosciamo il tradimento di Giuda e la viltà degli altri apostoli allorquando fu arrestato Gesù. Non si tratta certo di farne applicazioni materiali, ma di comprendere lo sconvolgimento che la Chiesa sta vivendo, i « tremori apocalittici » che la percorrono e che fanno a molti perdere la fede.

Se quindi raggruppiamo i diversi elementi che stiamo esaminando, restiamo colpiti dal fatto che tutti sembrano andare nel medesimo senso ed invitarci a essere vigilanti.

Si aggiungano poi gli altri segni, molto delicati da interpretare, ne conveniamo, ma che non possono essere respinti a priori né disprezzati: le numerose e diverse apparizioni di Maria in quest'ultimi cent'anni. Non c'è forse qui una sollecitudine tutta particolare di Maria, che ci avverte, che vuole risvegliarci dal nostro torpore e che ci chiede di stare, come le « vergini sagge », in attesa del ritorno dello Sposo nel mezzo della notte?

Se tutto questo è vero, dobbiamo ad un tempo cogliere meglio i richiami dello Spirito e stare più attenti ai perfidi attacchi del demonio, sapendo che questi attacchi conosceranno alla fine una malvagità tutta

(35) Jn XV, 8.

particolare; giacché più il demonio vede avvicinarsi la fine, più impiega la violenza, « sapendo che i suoi giorni sono contati » (36).

Dobbiamo comprendere gli appelli dello Spirito Santo desideroso di rinnovare la Chiesa, di darle una nuova vita per farle vivere una nuova primavera. Tale rinnovamento è quello che Gesù ha chiesto con tanta forza nel darci il nuovo comandamento, così come Giovanni ci dice nel suo Vangelo: « Ecco il mio comandamento: amatevi gli uni con gli altri come io vi ho amato ».

Noi conosciamo la forza di questo amore, che non può intendersi se non attraverso l'amore che il Padre nutre per il Figlio: « Come il Padre ha amato me, così io ho amato voi » (37).

Questo nuovo comandamento ci è stato dato nel momento della partenza e nell'attesa del ritorno. E' proprio questo nuovo comandamento, che è — come Giovanni ha detto nella sua prima lettera (38) — anche il più antico, che noi dobbiamo ricevere con cuore rinnovato. La Chiesa primitiva l'aveva ricevuto con tanto amore. E' questo che le donava una fisionomia del tutto particolare, che faceva dei primi cristiani dei « fratelli » tutti uniti al loro unico amore, nella loro « inseparabile vita »: Gesù (39).

Lo Spirito Santo ci chiede di ricevere questo nuovo comandamento con rinnovato fervore, affinché alla luce di questo fraterno amore noi riscopriamo più profondamente il mistero della Chiesa nella sua interezza, il vero popolo di Dio, l'assemblea dei redenti, figli di Dio e fratelli di Gesù.

Lo Spirito Santo ci chiede di riscoprire ciò che forse abbiamo troppo dimenticato: che tutto si compia e si illumini nella Chiesa di Cristo, in questo precetto di carità fraterna: ciò che Giovanni ci dice con tanta forza nella sua prima lettera: « Ecco il suo comandamento: che noi crediamo nel nome del suo figlio Gesù Cristo e che ci amiamo l'un l'altro, secondo il comandamento che egli ci ha dato » (40).

Tutta la dottrina di Gesù, tutta la dottrina che la Chiesa ha custodito nella sua tradizione e precisato nel suo insegnamento, è ordinata a quest'ultima esigenza d'amore. Tutta la pedagogia di Dio nell'Antico Testamento si compie e sboccia nella pedagogia dei sacramenti, e questa è in vista del mistero della carità fraterna. Noi non abbiamo il diritto di restare nell'ambito di una giustizia morale e legale; non abbiamo il diritto di accontentarci di ciò che la legge esige da noi: bisogna andare

---

(36) Ap XII, 12.

(37) Jn XV, 12 e 9; cfr. la prima lettera di Giovanni II, 3-11; III, 11-24; IV, 7-21; V, 1-3.

(38) 1a Jn II, 7.

(39) Cfr. Ignazio d'Antiochia, *Lettera agli efesini* III, 2 - IV, 2: « Jésus-Christ, votre vie inséparable, est la pensée du Père ... Que chacun de vous aussi, vous deveniez un choeur, afin que dans l'harmonie de votre accord, prenant le ton de Dieu dans l'unité, vous chantiez d'une seule voix par Jésus-Christ au Père, afin qu'il vous écoute et vous reconaisse, par vos bonnes oeuvres, comme les membres de son Fils. Il est donc utile pour vous d'être dans une inséparable unité, afin de participer toujours à Dieu » (*op. cit.* pp. 71-73). Cfr. *Lettera ai magnesii* VII, 2: « Faites tout en commun: une seule supplication, un seul esprit, une seule espérance dans la charité, dans la joie irréprochable; cela, c'est JésusChrist, à qui rien n'est préférable. Tous, accourez pour vous réunir comme en un seul Temple de Dieu, autour d'un seul autel, autour du seul Jésus-Christ, qui est sorti du Pére un, et qui était en lui l'unique, et est allé vers lui » (*op. cit.* p. 101).

(40) 1a Jn III, 23.

più avanti. Non bisogna respingere la legge sotto il pretesto che essa è invecchiata, superata, ma viverla in una luce nuova; l'amore di Gesù per gli uomini, il quale deve generare nei nostri cuori un'autentica carità fraterna.

E' questo che spiega la richiesta di un rispetto maggiore gli uni verso gli altri, soprattutto quando si tratta delle nostre convinzioni religiose, quando si tratta della nostra vita cristiana, delle sue manifestazioni, delle diverse maniere di viverla. Dobbiamo rispettarci come Gesù ci rispetta e come il Padre rispetta la nostra libertà. La carità fraterna deve darci un senso molto profondo della nostra libertà personale. Dio ci ama ad un punto tale che desidera che lo si scelga liberamente, senza nessuna sua imposizione. Il « Dio degli eserciti » è divenuto l'Agnello, dolce e umile di cuore, che ci attrae con la sua debolezza e la sua povertà.

E' questo ancora che spiega il maggiore senso di responsabilità che dobbiamo avere verso il mondo di oggi, verso coloro che non credono più e manifestano la loro opposizione. Dobbiamo, come Gesù sulla croce, rispondere loro con vera misericordia divina; non con condiscendenza, ma con una misericordia che consista nell'assumersi, di fronte al Padre, le conseguenze del loro errore. La misericordia di Gesù consiste, infatti, nel mettersi al posto del peccatore e nell'assumersi le conseguenze delle sue colpe.

Per potere veramente vivere questa carità fraterna, dobbiamo vivere più che mai del mistero dell'eucarstia, il cui frutto proprio è il fervore nella carità fraterna. L'eucarestia ci mostra bene la misura del nostro amore: ci dobbiamo amare l'un l'altro come Gesù ci ha amato; ora Gesù si dà a noi come pane: diventa il nostro pane. Dopo aver lavato i piedi degli apostoli, Gesù ci fa comprendere come dobbiamo, con amore e attraverso l'amore, essere servitori dei nostri fratelli, essere relativi ai loro bisogni, essere concretamente a loro disposizione per aiutarli, sostenerli, e questo nei confronti di tutti: Gesù si è dato ad ogni apostolo e ha lavato i piedi di Giuda.

Il mistero dell'eucarestia è il viatico che annuncia il ritorno di Cristo. Noi possiamo veramente vivere questo servizio fraterno soltanto attendendo il ritorno di Cristo, comprendendo che egli viene e senza nulla conservare per noi. Essere il pane dei propri fratelli, significa non conservare nulla per sé, essere interamente offerto senza guardare ai risultati, al di là di ogni efficacia, in un dono disinteressato d'amore, un puro regalo d'amore. Offrendosi ai propri fratelli con umiltà, significa darsi a Gesù. Se i nostri fratelli non ci accolgono, Gesù ci accoglie al loro posto. Dobbiamo essere il pane di Dio (41).

Se ci si chiede di vivere il mistero eucaristico in tutta la sua pienezza, il mistero di Maria, madre della Chiesa, deve allora essere vissuto in maniera più radicale. Non è forse lei che Gesù ci ha dato per farci comprendere tutta la sua fiducia e tutta la sua tenerezza? Non è forse lei che deve insegnarci a vivere di tutte le esigenze della carità fraterna? Gesù, offrendocela, ci svela tutti i segreti del suo cuore, anche quelli che

(41) Non desiderava forse dire questo sant'Ignazio d'Antiochia quando, sulla soglia del martirio scriveva « a tutte le Chiese »: « Je suis le froment de Dieu, et je suis moulu par la dent des bêtes, pour être trouvé un pur pain de Christ » (*Lettre aux romains*, V, 1; *op. cit.* p. 131).

ha dato a Maria durante i trent'anni di vita nascosta. Tutta la vita intima con Maria, che le era stata riservata, ci è stata donata: Gesù non tiene nulla per sé soltanto. E' proprio questa la richiesta della carità fraterna: come egli è tutto dedito al Padre così è tutto dedito a noi; ci dà tutto ciò che ha di più caro, di più intimo, di più personale. E ci dà la madre sua affinché sia madre nostra, per farci comprendere che tutto ciò che è stata per lui, egli desidera lo sia per noi. In questo modo, ci fa capire come noi dobbiamo, attraverso Maria e in lei, vivere della carità fraterna, di questo donare tutto ciò che ci è più caro a coloro che la provvidenza ci porta vicino.

Esiste, fra Maria e l'eucarestia, un legame assai misterioso che non bisogna dimenticare. Maria ha dato forma al corpo di Gesù — è il suo servizio materno verso il suo Dio — e Dio le rende il centuplo: le dà il corpo del suo Dio. Maria ha dato il suo sangue e la sua carne di creatura, come una madre che è, per suo figlio, fonte di vita; e Dio, prendendo personalmente la carne e il sangue, li ha offerti per lei e glieli dà in nutrimento affinché siano il suo pane di vita.

Se Gesù offre la propria carne come nutrimento a tutti gli uomini, per essere il pane dei poveri, questo ci fa capire compiutamente che Maria ha realizzato il suo servizio di madre in nome di tutta l'umanità. Non è forse benedetta fra le donne? E' l'umanità che in lei ha dato forma alla carne del suo Dio ed è Dio che, in compenso, offre all'umanità, come cibo, la carne del suo Dio. Dio esige dagli uomini l'offerta della loro fatica — quella per la maternità e quella per il lavoro — per coglierne i frutti e trasformarla nella carne di Gesù, Figlio dell'uomo, Figlio di Dio. Il frutto della fatica della donna e dell'uomo, segnata dalla sofferenza e dalla pena conseguenti il peccato, è il tramite di cui Dio si serve per darci il vero Pane, che dà agli uomini la vita eterna.

Questo appello dello Spirito Santo alla carità fraterna, appello più imperioso che mai, si fa sentire nella lotta, una lotta più perfida e misteriosa che mai, in cui il demonio cerca di falsificare tutto, anche se stesso, pur di sedurci. Se, al momento della prima tentazione che ci rivela la Scrittura, il demonio celato sotto la forma simbolica del serpente volle interpretare la parola di Dio sviandola dal suo vero significato e attribuendole un significato ingannatore, ci si può domandare se, al momento delle ultime tentazioni, egli non interpreterà l'ultimo comandamento di Gesù attribuendogli un significato falso (42). Non è forse quanto possiamo già constatare? Non ci troviamo spesso, in realtà, di fronte a tale interpretazione così potente e seducente?

Cerchiamo ora di rilevare qui alcune di queste interpretazioni (senza volerlo fare in modo esauriente e definitivo).

---

(42) Non è forse proprio ciò ch'egli ha fatto nei confronti di Gesù stesso alla fine della sua vita mortale? Giuda tradisce Gesù con un bacio: egli dà così al bacio, segno dell'amore fedele e personale, un significato e un'interpretazione ben diversa: « Chi bacerò, è lui: prendetelo » (Mt XXVI, 48; Mc XIV, 44). Giuda falsifica così il segno della carità.

Il bacio di Giuda è l'ultimo gesto degli uomini verso Gesù che conduce ancora liberamente la vita apostolica in mezzo a noi: ed è il gesto d'un apostolo. E' con tale gesto, compiuto sotto l'influenza del demonio, che Giuda lo indica perché lo s'imprigioni. Il primo gesto degli uomini, riferito al corpo di Gesù, è quello di Maria, che serve come segno per indicare la presenza del Salvatore (cfr. Lc II, 12); l'ultimo serve per indicare la presenza di chi si deve arrestare.

1. In nome della carità fraterna si pretende spesso di « democratizzare » la Chiesa. Tutto deve sorgere dalla « base »; questo soltanto conta. La gerarchia divina del sacerdozio, non la si vuole considerare. Il sacerdozio non è più visto come una partecipazione al sacerdozio del Cristo, ma come una funzione sociale, un servizio nell'àmbito della comunità cristiana (è del resto per questo che non si vuole più capire il celibato dei preti). La vera carità fraterna dovrebbe, invece, insegnarci un rispetto ancora maggiore di ciò che è l'ordine voluto dalla sapienza del Padre, un senso più grande del sacerdozio cristiano, della divina gerarchia che egli ha voluto stabilire nella Chiesa. Più si ama, più si nutre rispetto per l'oggetto del nostro amore. Amare di carità fraterna i propri fratelli e la Chiesa, significa amarli come Gesù li ha amati, alla luce della sapienza del Padre; significa osservare la volontà del Padre verso di loro e verso la Chiesa. Questo non significa amarli in funzione di questa o quella ideologia politica, per intelligente che sia. Un'ideologia non può determinare direttamente e immediatamente la carità fraterna che deve progressivamente purificare le ideologie politiche e farcene comprendere i limiti e la relatività. Voler democratizzare la Chiesa è opera di un'ideologia politica, non può essere opera della carità fraterna.

2. D'altro canto, in maniera dialetticamente opposta, si pretende anche, in nome della carità fraterna, che la considerazione dovuta all'altro ci impedisca di giudicare le sue opinioni e che si debba, così come si rispetta la sua persona, tollerare tutto quanto questi dice, tutto ciò che scrive, cioè che si debba rispettare la sua libertà d'espressione anche quando si tratta di interpretare la parola di Dio e i dogmi della Chiesa. Tale deferenza eccessiva porta a considerare la libertà come il bene sovrano dell'uomo (43). Ciò che viene anzittutto ricercato non è il bene reale dell'uomo, il bene della grazia, della carità divina, il bene voluto dal Cristo; non è più la sua santità ad essere desiderata, ma la sua libertà. Non c'è in tutto ciò una terribile confusione? La libertà è subordinata all'amore o l'amore alla libertà? La libertà può forse esistere senza l'amore? Se ne riscontrano subito le conseguenze, poiché se è l'amore a salvaguardare la verità, non può esserlo la libertà. Quando si ama qualcuno, non se ne vuole che il suo bene, e il suo bene più spirituale; perciò si sta molto attenti a non avvelenarlo, biologicamente e spiritualmente. Si sta quindi molto attenti a non comunicargli che la verità, ciò che ci sembra essere la verità. L'amore divino che nutriamo per i nostri fratelli è dunque la più efficace salvaguardia della verità e della ricerca della verità, così come la libertà, ricercata per se stessa, non può custodire la verità.

Non è forse questo uno dei segni più caratteristici della seduzione che esercita il maligno ai nostri giorni? Da quando si confonde la vera carità fraterna con la libertà, l'amore per la verità, l'amore per la ricerca della verità, tende a scomparire; esso è sostituito dall'amore per la sco-

(43) Alcuni filosofi (segnatamente dopo Cartesio) avevano già esaltato la libertà oltre l'amore; ma fino ad ora i teologi avevano avuto un'idea abbastanza alta dell'amore di Dio per capire che tale esaltazione non poteva essere immessa nella teologia. Ai nostri giorni, non avendo più il senso del primato dell'amore di Dio e della contemplazione di Dio, essi non hanno più veduto nella carità fraterna che l'aspetto psicologico ed hanno così potuto innestare questi errori nella loro teologia.

perta comune, l'amore per la ricerca in se stessa. Si desidera costruire un edificio originale, inedito: questo solo conta.

Ciò è vero in tutti i campi, ma è particolarmente grave e inquietante nei settori propri alla teologia e all'esegesi. Il teologo e l'esegeta sanno che la ricerca della verità impone loro talune norme di indagine. Il teologo e l'esegeta non sono dei ricercatori puri; sono anzittutto dei credenti che mettono il loro intelletto al servizio della loro fede, che attribuisce loro un senso unico ed eminente della verità. Per importante ed utile che sia il loro metodo scientifico, non è certamente questo il loro criterio estremo. Ogni vero ricercatore sa, del resto, che mai il metodo è l'ultimo criterio di verità.

Se, in nome della libertà (44), non si cerca più in primo luogo la verità, non si fa più scienza (si potrà forse fare dell'arte). Se, in nome della libertà, il metodo scientifico è ricercato per se stesso, a detrimento della verità che non è più contemplata ed amata di per se stessa (è questo un atteggiamento possibile, lo si conosce anche troppo), il metodo, che non è che uno strumento, un mezzo, diventa l'assoluto, il fine. L'intelletto, divenendo lo schiavo del metodo, si materializza: non è questa la peggiore delle alienazioni? Se la verità ci rende liberi, la ricerca del metodo per se stesso ci rende schiavi. E' forse questa la forma più caratteristica di schiavitù della nostra epoca; e, se tale schiavitù penetra nella teologia e nell'esegesi, tende a soffocare lo spirito e la fede e, progressivamente, a trascinarli verso un suicidio che rappresenta la caricatura demoniaca del mistero della croce, quando Gesù offre la propria vita come testimone della verità. L'umanità, invece, offre il proprio spirito per esaltare i metodi scientifici. I credenti offrono il proprio spirito e la propria fede in nome delle esigenze della ricerca scientifica, perseguita di per se stessa; ciò è particolarmente visibile presso taluni esegeti cristiani contemporanei (pensiamo a Bultmann e ai suoi discepoli). In realtà non si tratta più di esegesi propriamente detta, ma di un'ermeneutica della parola di Dio tendente a demitizzare la Scrittura. In nome del progresso scientifico, non si conserva della Scrittura che quello che è conforme a tale progresso, ciò che è assimilabile da un'intelligenza scientifica. Questo metodo ermeneutico influenza i teologi che desiderano, anch'essi, fare l'ermeneutica della tradizione e dei dogmi definiti dalla Chiesa. Il metodo diventa la regola di fede e, relativizzandola, la uccide.

E' certamente innegabile che la parola di Dio (la Scrittura) e i dogmi della Chiesa ci sono comunicati per mezzo di un linguaggio che è relativo a questo o a quel periodo storico, culturale... Ma il linguaggio non è che l'espressione simbolica di un pensiero che non è dipendente di tale àmbito; il credente, che aderisce alla parola di Dio e ai dogmi della Chiesa vivendo di questa parola e di queste verità rivelate, lo sa bene, anche se non sempre può esprimerlo con chiarezza. Questo perché non può considerare la parola di Dio e i dogmi della Chiesa come la parola di un poeta o d'un filosofo (del resto anche per un filosofo bisogna fare grande attenzione, sapendo che il suo pensiero va al di là dell'espressione simbolica delle parole di cui si serve). Si può dunque cercare il

(44) Uso deliberatamente l'espressione « libertà scientifica », giacché la « libertà scientifica » non significa nient'altro che le esigenze della scienza in vista della scoperta della verità; non è la scienza che è libera, è l'uomo che è libero.

significato delle parole nel loro contesto storico: ciò che la comune esegesi ha il còmpito di fare; ma tale ricerca rimane al servizio di un significato più profondo che sfugge al metodo puramente storico e che solo il credente come tale può scoprire. Inoltre, è senza dubbio interessante ricercare ciò che vi è di fondamentale, dal punto di vista psicologico e umano, nell'atteggiamento religioso del credente; ma ciò non ci svela nulla del mistero della fede.

Ciò che Dio ha unito, l'uomo non può separarlo; il mistero del Verbo divenuto carne, il mistero della parola di Dio, dei dogmi della Chiesa, il mistero della fede, ce lo mostrano con forza, ciascuno a suo modo.

Ciò che stiamo sottolineando ci aiuta a capire come si possa approdare a posizioni filosofiche di pura immanenza, in cui ogni realtà trascendente è elusa a tal punto che non la si può avvertire né parlarne. Il primato del metodo, infatti, ci chiude in un immanentismo assoluto, quello della ragione umana e del suo condizionamento. Per cogliere una certa realtà trascendente, bisogna riconoscere che lo spirito dell'uomo è più assoluto di ogni ricerca scientifica, che c'è in lui un al di là oltre la sua condizione, che questo spirito ha un *fine* che gli è proprio.

In realtà se si comprendessero bene le esigenze della carità inseparabile dall'amore di Dio, si dovrebbe avere in pari tempo un senso sempre maggiore della trascendenza divina, un rispetto sempre più grande per i propri fratelli (segnatamente del loro pensiero) e un amore sempre più grande per la verità, unico vero bene della teologia e dell'esegesi. Dall'amore per i nostri fratelli, noi dovremmo augurar loro di cercare la verità con sempre maggior ardore; e, per augurare questo bene, bisogna necessariamente aver compreso noi stessi il senso della scoperta della verità e averla sperimentata, aver capito che la verità è il bene più grande della nostra intelligenza (non possiamo augurare agli altri che ciò che noi abbiamo già assaporato).

3. Osserviamo ancora che, in nome della carità fraterna, alcuni vorrebbero trasformare completamente la liturgia cristiana e particolarmente la liturgia eucaristica, che è nel cuore della liturgia cristiana e gli dà il suo significato reale. Non si vuole più considerare nella liturgia eucaristica che il convito comunitario, famigliare, il convito che unisce gli amici dopo il lavoro, permette loro di distendersi, di riposarsi, di meglio conoscersi e amarsi. Questa maniera di considerare la liturgia eucaristica, la si ritrova nei confronti di tutta la liturgia. E' l'aspetto comunitario che anzittutto si guarda e non si vuol più considerare il punto di vista essenziale dell'adorazione e del sacrificio.

Non è proprio questo (l'adorazione e il sacrificio) che caratterizza la vita cristiana? Unire sostanzialmente l'amore di Dio a quello per il prossimo, ma secondo un ordine determinato, il secondo dipendente dal primo (45). Non si può amare il prossimo con l'assoluto della carità fraterna se non si ama il Cristo. Bisogna restare uniti al ceppo per portare dei frutti; chi non è unito al ceppo, chi non rimane in lui, non può portare frutti. Quindi il nostro amore per il Cristo non può separarsi dal

(45) Cfr. Jn XV, 1-6; parlando della carità, san Tommaso afferma: « Dio è la ragione dell'amore del prossimo » — *ratio autem diligendi proximum Deus est* (*Somma teologica*, II-II, q. 25, a.1) e aggiunge: « sarebbe riprovevole che qualcuno amasse il

nostro amore per il Padre e implica una richiesta d'adorazione e di sacrificio. E' proprio questo che Gesù ci mostra: l'ultimo atto della sua vita, sulla croce, unisce il mistero dell'adorazione e del sacrificio a quello della carità fraterna e della misericordia. Opporre la carità fraterna all'adorazione, è opporre ciò che Dio ha unito, è ricadere nello psicologismo ed è dimenticare il mistero della croce, sapienza per il fedele. Del resto, senza l'adorazione e il sacrificio, non ci può essere vera carità fraterna. Non ci si può offrire al prossimo se non si è già totalmente dati a Gesù e al Padre. Bisogna « rimettere il proprio spirito » fra le mani del Padre per poter « dare la propria anima » a chi è vicino (46).

4. Infine, in nome di una certa concezione dell'ecumenismo e quindi di una certa concezione della carità fraterna, non si vuole più considerare il mistero di Maria come la tradizione cristiana l'ha sempre considerato. Si mette in dubbio la sua verginità: non sarebbe stata fidanzata a Giuseppe, sposa di Giuseppe. Si mette in dubbio la concezione verginale: si tratterebbe di folklore derivato da mancanza di realismo, dal desiderio di idealizzare. Si contesta che il dono di Maria a Giovanni riguardi tutta la Chiesa; si vuole « riportare Maria al suo posto di creatura » per sottolineare l'abisso profondo che esiste fra Gesù e lei, fra il Creatore e la creatura.

Anche qui, una vera carità fraterna non consiste in un livellamento dal basso, ma nella ricerca più sincera della verità. Bisogna quindi interrogare la Scrittura e la tradizione prima di emettere un'opinione personale e questa deve sempre rimanere dipendente dalla Scrittura e dalla tradizione per farcela comprendere meglio, manifestandoci una delle loro profonde intuizioni. Mettere in dubbio la verginità di Maria, non significa dimenticare volontariamente la tradizione della Chiesa? Non significa dimenticare il profondo significato di questo mistero? Questo non attiene al folklore: è la gelosia di Dio che in questo modo si manifesta; la conce-

---

prossimo come fine primario — *reprehensibile esset si quis proximum diligeret tanquam principalem finem* (*ibid.* ad 3). E ancora: « con la carità è Dio che deve essere primariamente amato e maggiormente » — *principaliter et maxime Deus est ex caritate diligendus* (q. 26, a.2). « La carità ama Dio a causa di lui (*ratione sui ipsius*), e a causa di lui ama tutti gli altri nella misura in cui sono ordinati a Dio; donde, in certo modo, essa ama Dio in tutti; perché il prossimo è amato di carità sia perché Dio è in lui, sia affinché Dio sia in lui » (*De caritate* a. 4). Vedere anche *Somma teologica* II-II, q. 27, a. 8: « ... il prossimo è amato per causa di Dio (*propter Deum*). L'amore per il prossimo include l'amore di Dio ».

(46) Gesù, sulla croce, « rimette il proprio spirito » (*pneuma*) nelle mani del Padre (cfr. Lc XXIII, 46). Egli è nello stesso tempo, in un gesto unico, il buon pastore che « pone la propria anima » (*psychè*), cioè l'offre per le sue pecore, per coloro che ama (cfr. Jn X, 11 e XV, 13). L'anima, osserva san Tommaso nel suo *Commento a Giovanni*, è il principio della vita nel corpo, mentre lo spirito, il pneuma, è il soffio ricevuto da Yahvé che ispira i profeti; lo spirito rappresenta ciò che può morire soltanto misticamente, nell'obbedienza. L'amore che Gesù nutre per il Padre richiede questa morte interiore, che è prima e ultima, e che si compie nell'adorazione e nell'abbandono; l'amore che nutre per i suoi fratelli richiede l'offerta della propria anima, la morte fisica, per misericordia, per salvarli. La croce ha unito questi due atti d'amore nello stesso gesto. Solo l'obbedienza al Padre nell'adorazione può renderci misericordiosi verso i nostri fratelli e questa obbedienza alla volontà d'amore del Padre nell'adorazione chiede di sovrabbondare in misericordia. Osserviamo che si trovano in sant'Ignazio d'Antiochia le due espressioni: « mon esprit (*pneuma*) se sacrifie pour vous ... » (*Lettre aux tralliens* XIII, 3; *op. cit.* p. 123) e « j'offre mon âme (*antipsychôn egô*) pour ceux qui se soumettent à l'évêque » (*Lettre à Polycarpe* VI, 1; *op. cit.* p. 177).

zione verginale è il segno di questa gelosia (47). L'assoluto, ricordiamolo se è necessario, non è la nostra vita biologica, ma la nostra vita divina. Che il mistero della nuova alleanza implichi questo segno della gelosia di Dio per la donna, non è una meravigliosa attenzione di Dio che vuole mostrarci il senso di questa nuova alleanza? Dio richiede dalla donna il servizio della sua maternità. Egli le chiede questo contributo così personale, così individuale, così radicato nella carne. Dio nobilita Maria con la richiesta della sua maternità e gli dà una nuova perfezione. La verginità miracolosa è il segno di questa nuova perfezione e della dedizione totale di Maria a Dio, il dono della sua anima e del suo corpo.

Sulla croce, il dono che Gesù fa di sua madre a Giovanni e alla Chiesa, ci mostra ancora una volta come egli ami Maria.Vuole che collabori pienamente alla sua opera, che la completi con la maternità. Per questo la glorifica e lei glorifica lui, come egli glorifica il Padre e ne è glorificato. Questo dono di Gesù ci mostra l'esigenza della carità fraterna nel suo cuore: non può riservare per sé nulla, vuole darci tutto. Questo dono, ricevuto nel cuore di Giovanni, dà alla sua carità fraterna una nuova dimensione: amando Maria come madre sua, ama maggiormente Gesù perché egli ama colei che Gesù ama.

Le interpretazioni erronee che abbiamo esaminato debbono aiutarci a comprendere la profondità della lotta che, senza dubbio, non è mai stata così radicale, giacché è la parola stessa del Padre che è falsificata, il mistero della Chiesa, diletta sposa, che non si vuol più considerare come lo Sposo l'ha voluta, i misteri dell'eucarestia e di Maria che vengono diminuiti. Dovremmo nello stesso tempo capire che stiamo attualmente vivendo un momento magnifico, poiché noi qui veramente incontriamo l'ultima richiesta dell'amore divino e senza dubbio l'ultimo attacco contro questo amore. Quindi la nostra risposta dev'essere molto lucida, molto chiara. Lo scontro è troppo forte, l'opposizione troppo radicale — come sulla croce — per rimanere indifferenti: occorre una scelta personale, sempre più personale, che deve fondersi col primo amore del Padre per noi. Non è forse questa la cosa più ammirevole? La nostra vita cristiana chiede invece una scelta personale sempre più lucida, affinché noi re- non costruisce più cattedrali, non edifica più somme teologiche; essa stiamo fedeli, di quella fedeltà della Sposa che non cessa di dire con lo Spirito: *Marana tha*! « Vieni!... Oh sì, vieni, Signore Gesù! » (48).

MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE

(Traduzione dal francese di Alberto Gagliardi)

---

(47) E' molto significativo trovare, ancora in sant'Ignazio d'Antiochia, la seguente affermazione: « Le prince de ce monde a ignoré la virginité de Marie et son enfantement, de même que la morte du Seigneur, trois mystères retentissant qui se sont accomplis dans le silence de Dieu » (*Lettre aux ephésiens,* XIX, 1; *op. cit.* p. 89). Questo passo, più volte citato dai padri, costituisce, dopo Luca (I, 27, 34), la prima testimonianza della fede cristiana sulla maternità verginale di Maria.

(48) Sant'Ippolito di Roma, nel suo *Commento a Daniele* (il primo commento di esegesi conosciuto), scrive: « Allumez vos lampes et attendez l'Epoux, pour que, dès qu'il aura frappré, vous le receviez ... » (I, XXXIII; trad. M. Lefèvre, coll. « Sources chrétiennes », éd. du Cerf 1947 p. 127); e ancora: « Quel sera le jour de l'epiphanie du Seigneur? Les disciples avaient cherché à l'apprendre, mais il leur a caché ce jour, pour les tenir en éveil, eux et tous, dans une attente anxieuse et quotidienne de l'Epoux céleste » (IV, XVI; *op. cit.* p. 293).

Lutero e la presenza reale

Lutero scriveva ai teologi di Strasburgo, riguardo alla presenza reale di Cristo nell'eucarestia, che « gli si sarebbe fatto un gran piacere dandogli qualche buon motivo di negarla, perché questo sarebbe stato il mezzo migliore che gli occorreva per poter nuocere al papato » (*Lettera agli strasburghesi,* dic. 1524).

Infatti, egli ha sempre affermato questa presenza reale, l'ha dimostrata con forza, l'ha difesa con una foga che spesso arrivava fino alla violenza. Egli ha perfino creduto di potere scrivere: « I papisti stessi sono costretti a darmi lode per avere difeso meglio di loro la dottrina del senso letterale. E infatti son sicuro, che se pure si mettessero tutti insieme, non riuscirebbero a sostenerla mai così fortemente come me » (lettera del 1534).

Non è necessario stabilire paragoni, tuttavia si deve riconoscere che su questo punto preciso della realtà della presenza del corpo e del sangue di Cristo nell'eucarestia, Lutero esprime le sue convinzioni con un vigore ed una sicurezza tutte particolari. La negazione di Zwingli soprattutto lo irrita e lo spinge ad illustrare instancabilmente l'evidenza delle parole di Cristo e l'inconsistenza di qualsiasi contraria interpretazione.

Lutero si era già pronunziato per la fede nella presenza reale del Cristo nel sacramento, prima che questa fede fosse contestata dai suoi amici o discepoli. Egli stesso indica tre forme della contraddizione. Per Carlostad, Gesù ha presentato il pane dicendo: « Prendete e mangiate », poi ha detto, indicando con la mano il suo corpo assiso: « Questo è il mio corpo ». *Questo* non è detto del pane. Per Zwingli, il pane è presentato come il simbolo del corpo di Cristo; esso lo significa. Il senso è: « Questo significa il mio corpo ». Ecolampadio non differisce sostanzialmente da Zwingli in quanto al fondo, ma lascia il suo senso al verbo *è* ed interpreta le parole « il mio corpo » come equivalenti a « la figura del mio corpo ». Il riformatore combatte queste tre interpretazioni. Ma è specialmente quella di Zwingli, la più radicale, che confuta e si sforza di annientare.

Ma vediamo prima come Lutero stabilisca in maniera positiva la propria posizione.

La presenza reale del corpo e del sangue del Cristo nell'eucarestia

corrisponde al senso ovvio e naturale delle parole del Cristo. Presentando il pane, Gesù dice: « Prendete, mangiate, questo è il mio corpo »; presentando il calice, egli dice: « Bevete, questo è il mio sangue ».

Lutero prende quindi le parole come sono in Matteo: esse sono chiare. « Non si dà assolutamente motivo per comprendere queste parole diversamente da come sono state enunciate ». Le parole sul pane sono identiche presso Luca e Paolo come in Matteo e Marco: i « visionari » dovrebbero arrendersi. Le parole sul vino che lo trasformano, vengono dopo di queste: « ne bevvero tutti » e Carlostad ne aveva approfittato per rapportarle a Cristo, non al vino. Ma, Marco e Matteo intendono evidentemente far lo stesso racconto, nel quale il pane ed il vino che Gesù presenta sono designati con la parola: questo, *touto*. Luca riferisce che, prima di disribuire l'ultima coppa, Gesù aveva detto che non avrebbe più bevuto del frutto della vite: la coppa dunque contiene altra cosa, e che cosa, se non ciò che Gesù stesso dice: il suo sangue. Paolo suppone quest'ordine nel collocare l'istituzione dopo la cena tradizionale. E Paolo, come Luca, assicura la perpetuità del sacramento riportando l'ordine del Signore di fare la stessa cosa che egli ha fatto. Il medesimo apostolo ne conferma l'argomentazione allorché domanda di discernere il corpo di Cristo, cioè di riconoscerlo nell'eucaristia (*1.a Cor.*, XI, 24), e quando dice: « Il calice di benedizione che noi benediciamo, non è la comunione del sangue di Cristo? » (*1.a Cor.* X, 16). Su tale testo Lutero scrive: « Ho celebrato e celebro tuttora questo testo come la gioia e la corona del mio cuore, perché esso non dice solamente: questo è il corpo di Cristo, come troviamo nella cena, ma nomina il pane che è stato spezzato e dice: questo pane è il corpo di Cristo, ed anche: il pane che spezziamo è il corpo di Cristo, anzi: il pane che spezziamo non è solamente il corpo di Cristo, ma: è il corpo distribuito di Cristo. E' un testo così chiaro e luminoso che i visionari del mondo intero non ne potrebbero desiderare o reclamare uno simile » (p. 166).

Insomma, « quando riuniamo gli evangelisti e Paolo, come se fossero un uomo solo, vediamo che essi non tollerano tutisti, tropisti, né significatori » (p. 135, 6): Tutista sarebbe Carlostad, i tropisti e significanti sono Zwingli e Ecolampadio, i quali, del resto, dicono tutti in fondo la stessa cosa. Lutero li confuta con la semplice analisi dei testi.

L'avversario più radicale e più coerente è tuttavia Zwingli, il quale intende « questo significa il mio corpo ». Perciò contro lui il riformatore è particolarmente ostinato e vivace, talvolta anche violento. Ma l'argomento fondamentale, il baluardo inespugnabile è che i testi portano la parola *è*, e che essere è tutt'altro che significare. « Nei testi è detto: questo è il mio corpo, questo è il mio sangue; questo è il testamento del mio sangue. Si tratta sempre di ciò che questo *è*. Dire che questo piccolo "è" vale "significa", è pura e semplice favola. Nessuno potrà dimostrarlo riferendosi a qualsiasi passo della Scrittura. Voglio dire ancora di più: se i visionari ci esibiscono, tra tutte le lingue della terra, un solo passo in cui "è" equivalga a "significa" avranno vinto » (271, 4-8; W. 26, *Von Abendmal Christi*).

« Gesù Cristo, la Sapienza incarnata, nell'ora solenne in cui istituiva un sacramento che era al tempo stesso il suo nuovo testamento, dava alle parole di cui si serviva il loro senso, riconoscibile da tutti, e, se egli

diceva "questo è il mio corpo", bisognava intendere che era il suo corpo».

Su questo punto Lutero rimase fermo sino alla fine. Dopo tutte le dispute con i suoi avversari, dopo le prove di conciliazione tentate da Bucer, egli redasse nel 1537 il sesto articolo di Smalkalda sul sacramento dell'altare così: « Sul sacramento dell'altare, noi crediamo che il pane e il vino sono il vero corpo e il vero sangue di Nostro Signore, e che non sono solamente dati e ricevuti dai cristiani pii, ma anche da quelli che sono empi ».

Perciò egli chiamava l'eucarestia il sacramento adorabile, e se si era lasciato persuadere a sopprimere l'elevazione, la considerava però come legittima.

« Si può — dice — conservare l'elevazione come una testimonianza della presenza reale e corporale, giacché farla è come dire al popolo: vedete, o cristiani, questo è il corpo di Cristo che è stato dato per noi » (*Parva Confessio*).

Se il riformatore si fosse attenuto a ciò, sarebbe stato in accordo con i cattolici che egli chiamava papisti e sofisti. In fondo, egli comprendeva la testimonianza della Scrittura sulla presenza reale con la stessa semplicità e fermezza di san Tommaso d'Aquino. E' infatti impressionante vedere come al principio della sua dottrina sull'eucaristia l'Aquinate pone come un fatto la presenza del corpo e del sangue di Cristo: « Respondeo dicendum quod verum corpus Christi et sanguinem esse in hoc sacramento, neque intellectu deprehendi potest, sed sola fide quae auctoritati divinae innititur. Unde super illud Luc. 22 Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur, dicit Cyrillus: " Non dubites an hoc verum sit, sed potius suscipe verba Salvatoris in fide; cum enim sit veritas, non mentitur " ». Ed esclude l'opinione di Berengario, come Lutero quella di Zwingli: « Quae quidam non attendentes posuerunt corpus et sanguinem Christi non esse in hoc sacramento nisi sicut in signo: quod est tanquam haereticum abiiciendum, ut pote verbis Christi contrarium» (3.a, q. 75, a, 7, c).

L'accordo di Lutero con la fede cattolica e coi suoi dottori cessa tuttavia non appena si viene alle spiegazioni o alle conseguenze del fatto ammesso in comune. Su tre punti principali, il riformatore si oppone a san Tommaso: egli rifiuta la transustanziazione e mantiene la presenza del pane e del vino nel tempo stesso di quella del corpo e del sangue di Cristo; spiega la presenza del corpo di Cristo con una certa ubiquità; limita la presenza più o meno nel tempo in cui si usa il sacramento. La differenza fondamentale è quella che riguarda la transustanziazione: da questa dipendono le altre.

Posta la presenza di Cristo nell'eucarestia, emergono grandi difficoltà. Esse non autorizzano un dubbio, poiché ciò che un Dio dice è certamente vero. Ma tocca al teologo di scartare ogni obiezione che pretendesse dimostrare l'impossibilità di ciò che la fede insegna. Per rispondere a questo còmpito, Lutero ha preso una via molto diversa da quella di san Tommaso. Ricordiamo prima quella del dottore angelico: essa manifesta delle esigenze che sono un omaggio alla ragione umana, ed anche una coerenza incontestabile nelle soluzioni.

Il Cristo risuscitato è salito al cielo e non ritornerà che alla fine dei tempi. Poiché il suo corpo è in cielo può essere pure nell'eucaristia

e in parecchi luoghi nello stesso tempo, ed in modo invisibile, mentre il pane e il vino figurano immutati?

San Tommaso pone dapprima questo quesito: come il corpo di Cristo che non era nell'ostia ha cominciato ad esservi? In generale, un corpo che non era in un luogo, come può cominciare ad esservi? Ciò non può avvenire che in due modi: o che esso venga da altrove, o che nasca sul posto per causa di qualche cambiamento. Perché vi è il fuoco in casa? O perché vi si è portato da fuori, o perché si è prodotto nell'interno. Nel caso nostro, è impossibile che il corpo di Cristo sia venuto come trasportato partendo da un altro luogo; resta dunque ch'egli si trova là a causa di un cambiamento. Quale cambiamento? Quello del corpo che prima vi era, cioè del pane. Quando Cristo dice: questo è il mio corpo, è come se dicesse: questo che è ancora pane, io lo cambio nel mio corpo. Una sostanza è stata cambiata in un'altra; il pane è stato cambiato nel corpo di Cristo. E' appunto una transustanziazione.

Che il corpo di Cristo non sia venuto come trasportato partendo da un altro luogo, ciò risulta dal fatto che egli non ha lasciato il luogo dove era: egli sta sempre in cielo, e non potrebbe nello stesso tempo trasportarsi nei diversi luoghi dove si fa una consacrazione, né trovarvisi istantaneamente. Ma che tutta la sostanza del pane sia cambiata in tutta la sostanza del corpo di Cristo, ciò non è al disopra della potenza divina che ha potere sull'essere tutto intero.

Ora, dopo questo cambiamento, non vi è più pane, poiché è stato tutto intero cambiato. I sensi continuano a percepire quello che percepivano prima, perché ciò che è stato cambiato è solamente la sostanza del pane, non le apparenze sensibili che la designavano, estensione, colore, ecc.: e per tutto il tempo che dureranno queste apparenze (che sono gli accidenti del pane) si avrà quello che era stato designato con la parola « questo », che prima era del pane, ma che è divenuto e che rimane il corpo di Cristo.

Non è il corpo di Cristo che è moltiplicato, è la presenza di questo corpo; la causa di questa presenza è la conversione che è stata fatta della sostanza del pane nella sostanza di quest'unico e medesimo corpo. Come la sostanza del pane si trovava in tutte le parti del pane, così il corpo di Cristo ugualmente si trova in tutte le ostie consacrate. Questa presenza, si realizza come quella delle sostanze e sfugge alle condizioni della presenza che ha luogo per estensione della quantità di un corpo su una eguale quantità dello spazio. Ogni difficoltà che proviene dalle condizioni spaziali è soppressa. Per cui, mentre solo la sostanza del pane è stata convertita, tutto il corpo di Cristo, tale come è in se stesso, è nella eucarestia.

Tutta questa dottrina è coerente. Essa permette di affermare la presenza del Cristo dovunque il pane è stato convertito, e per tutto il tempo che si conservano le speci. Il mistero non è soppresso, il ricorso all'onnipotenza divina rimane costante; ma la ragione non può dimostrare in questa dottrina nessuna contraddizione.

Come, dal canto suo, procede Lutero? Che il Cristo sia nel cielo e nell'eucarestia nello stesso tempo, è, dice egli, certamente possibile poiché ciò è, perché « le parole di Dio sono là: questo è il mio corpo » (p. 106).

Non vi è contraddizione, perché « la fede dice che Iddio può benissimo mantenere il corpo di Cristo nel cielo in un certo modo, e collocarlo nel pane in altro modo » (p. 106). La maniera in cui egli è nel cielo non pone difficoltà. Ma qual'è la maniera in cui egli è nell'eucaristia? Ecco per prima un'immagine: l'immagine del sole riflesso in un lago può esser veduta in molti punti da uno che passeggia e si sposta sulla riva (106). Peraltro questa non è la presenza di un corpo in diversi luoghi. D'altra parte, Lutero rigettava la soluzione di san Tommaso, la transustanziazione o totale conversione del pane. Egli aveva adottato l'opinione proposta da Pietro d'Ailly, secondo il quale il pane e il vino non cambiano, ma rimangono nello stesso tempo che rimane il corpo e il sangue di Cristo nell'eucaristia; ciò che chiamasi la companazione. Il corpo di Cristo è col pane, o nel pane, o sotto il pane: *cum, in, sub.*

Dato che questa posizione coinvolge il rimanente della dottrina eucaristica di Lutero, è necessario vedere quale importanza e quale certezza egli le accordava. In ciò ha variato. Si era prima contentato di negare che la transustanziazione fosse un articolo di fede. Dio potrebbe realizzarla; ma che lo faccia, non è detto nella Scrittura. (*De captivitate babilonica,* nel 1520, W. 4, 568, 27-51). Ma, essendo stato attaccato su questo punto dal re d'Inghilterra, Enrico VIII, nel libro che meritò a questo monarca, bentosto scismatico, il titolo di *defensor fidei,* egli contestò violentemente la transustanziazione, che dichiarò contraria alla Scrittura, e scrisse: « Nunc muto et transubstantiare volo meam sententiam et dico: Antea posui nihil referre, sic sive sic sentias de transubstantiatione, nunc autem visis rationibus et argumentis assertoris sacramentum pulcherrimis decerno impium esse et blasphemum si quis dicat panem transubstantiari « (*Contra Henricum regem Angliae,* nel 1522. W. 10, 208, 28-31).

Ma più in là, riprendendo la questione e scrivendo contro Zwingli, e Carlostad, dice: « Ho insegnato finora e ancora insegno che un tal combattimento (contro la transustanziazione) non è necessario e non è di grande importanza che resti o no del pane. Per quanto io tenga con Wycliff che il pane resta là, tengo inversamente anche coi sofisti (i cattolici) che il corpo di Cristo è là » (*Della cena di Cristo, Confessioni,* nel 1528, W. 26, 439, 26-29). E ancora: « Che il vino resti là o no, mi basta che vi sia il sangue di Cristo. Che sen vada dal vino come Dio vuole. E piuttosto che non voler avere là, con i visionari, che del vino, preferisco tenere con il papa che non vi è se non del sangue » (W. 26, 462, 3-5). Sembra che Lutero abbia voluto anzitutto affermare la presenza reale e ch'egli abbia considerato le ulteriori spiegazioni, comprese le sue, come semplici opinioni.

Ecco come egli intende la sua, secondo la quale il pane e il vino del Cristo diventano in un certo modo un solo essere: « Per quanto il corpo ed il pane siano due nature differenti, ciascuna per se stessa, e che, quando sono separate l'una dall'altra, una non sia certamente l'altra, quando esse sono riunite e diventano un nuovo essere completo, perdono la loro differenza in ciò che concerne questo nuovo essere unico... Perché ora non è più semplicemente del pane preso dal forno, ma del pane-carne o pane-corpo, cioè a dire una pane che è divenuto un solo essere e una sola cosa sacramentale con il corpo di Cristo ».

I suoi argomenti partono dal fatto che san Paolo ha detto: « Il pane

che spezziamo non è la partecipazione del corpo del Signore? » (1.a Cor. X, 16) o anche: « Ogni volta che mangerete di questo pane... » (1.a *Cor.* XI, 26), e poi che nelle parole: « questo è il mio corpo », "questo" designa il pane: si ha dunque insieme il pane e il corpo.

Queste ragioni sono evidentemente deboli, perché in realtà san Paolo parla di « questo pane » come noi del « pane eucaristico »; la sostanza del pane non è mai il corpo di Cristo (3° q. 75 a 2, c.) e se rimane il pane non resta possibilità alcuna per comprendere che il corpo di Cristo si trovi nell'eucaristia. Rifiutando la transustanziazione, Lutero metteva in pericolo ciò a cui egli teneva di più, la presenza reale del corpo e del sangue di Gesù nell'eucaristia.

Da un lato, egli comprendeva che questa presenza non poteva essere localizzata *localiter,* cioè secondo le condizioni spaziali dei corpi, come la immaginavano Zwingli e Ecolampadio: « il fondamento della loro dottrina posa sull'idea che il corpo di Cristo non può avere altra maniera di essere in qualche luogo se non come è la farina nel sacco o la moneta nella borsa, *id est localiter* ». Ma lasciando il pane, che di certo è là *localiter,* e unendovi il corpo di Cristo (come, secondo suoi paragoni, era unito alla pietra del sepolcro o alla porta del cenacolo ch'egli attraversava), non si sottopone così il corpo di Cristo alle condizioni del luogo che sono le condizioni del pane? Come allora egli potrà essere in parecchi pani?

Lutero è approdato ad una soluzione veramente disperata. Egli spiegava l'unione del pane e del corpo di Cristo pensando all'unione del corpo di Cristo con la pietra del sepolcro, mentre questo corpo l'attraversava. Ma l'unione del corpo di Cristo col Verbo è ancora più intima, compiendosi in una sola persona. Il Verbo, essendo Dio, è dappertutto: per conseguenza, l'umanità che gli è unita, è dappertutto. « Cristo è Dio e uomo e la sua umanità è con Dio una sola persona ed è stata totalmente assunta in Dio al disopra di ogni creatura, in tal maniera che ella aderisce per così dire a lui; quindi, può Dio essere in qualche luogo dove egli non sarebbe uomo? E come potrebbe accadere, senza divisione della persona, che Dio sia qui senza l'umanità e sia là con l'umanità? (p. 66). E ancora: « Poiché [l'umanità di Cristo] raggiunge il Dio essenziale e vi aderisce in unità, al disopra di tutte le creature, e trovasi là ov'è Dio, deve essere Dio per lo meno secondo la persona e dunque essere pure in ogni luogo dove è Dio » (p. 67).

Questa volta, si prova oltre misura. Non solo la carne ed il sangue di Cristo sarebbero nella eucaristia, ma sarebbero dovunque. A meno che questa presenza non sia limitata da qualche decreto divino, secondo le concezioni di Occam, senz'altro fondamento oggettivo, Lutero non risponde alla questione così chiaramente posta da san Tommaso: là dov'è il pane, il corpo di Cristo prima non vi era: vi è dopo la consacrazione: come avviene che vi sia; e poi, secondo Lutero, esso non vi è in virtù di un cambiamento; come vi è venuto dal di fuori? Non basta che il Verbo sia presente e che sia uomo: l'umanità per la quale egli è uomo occupava lo spazio di un corpo di uomo: si è essa spostata, come si è trasportata in tanti luoghi e nello stesso tempo? Non si tratta più di potenza o di mistero. Si tratta di impossibilità.

Lutero aveva ammesso prima e per molti anni che la presenza di

Cristo nell'eucaristia durava per tutto il tempo in cui le speci non erano alterate; ma, poiché egli non collegava questa presenza ad una realtà ontologica, egli poté concedere a Bucer, all'epoca degli accordi di Wittenberg, che essa cessava con l'uso. Non la limitava alla sola recezione come fanno i luterani, ma la estendeva dal momento della consacrazione sino alla fine della funzione; bastava questo per escludere l'adorazione al tabernacolo eucaristico e le processioni.

Concludiamo. Il fondatore della Riforma, accettando il senso naturale delle parole del sacro testo, rimaneva d'accordo con la Chiesa cattolica romana nell'affermare la presenza del corpo e del sangue di Cristo nell'eucarestia. Per poi spiegare in qualche modo questa presenza non aveva una teoria veramente ferma, ma si teneva soddisfatto ammettendo la permanenza del pane e del vino insieme al corpo e al sangue di Cristo in ragione dell'ubiquità dell'umanità del Verbo. Avrebbe ammesso la scomparsa del pane e del vino piuttosto che negare la presenza reale. Ma la transustanziazione, come la concepisce san Tommaso, era veramente troppo poco nella linea della sua formazione occamista perché la potesse adottare. Lasciava così la dottrina della presenza mal sostenuta, benché vi fosse tanto attaccato. Quanto a san Tommaso egli aderiva ancor più completamente alla Scrittura, non solo affermando la presenza reale, ma anche ricorrendo a un cambiamento sostanziale; e se per difendere questa verità era orientato dai princìpi della sua filosofia, ciò stesso va, come crediamo, a vantaggio di quella medesima filosofia.

CARLO BOYER

Un trattatista politico del trecento: fra' Guglielmo da Sarzano

Nel complesso clima politico del primo quarto del XIV secolo, che vide il continuarsi fino all'esaurimento delle controversie tra francescani conventuali e spirituali, delle polemiche fra teologi e decretalisti sostenitori della supremazia papale e trattatisti fautori del diritto imperiale o regale, trova il proprio spazio politico l'opera fino ad oggi rimasta quasi totalmente ignorata ed ancora inedita di un francescano genovese, frate Guglielmo da Sarzano (1).

Egli fu partecipe, infatti, delle teorie conventualistiche e della supremazia pontificia ed, infine, della eccellenza delle monarchie ereditarie nazionali su quelle elettive, teorie tutte che intrecciandosi alle lotte politiche e militari contemporanee appassionarono il mondo medioevale al punto tale da esasperarne i contrasti in tragici conflitti ideologici di fazione, mentre in quegli stessi anni l'Alighieri riaffermava potentemente, se pur vanamente, quei valori ideali di unità e pace universali che il suo trattato politico ci ha conservato nella forma più immediata.

Nato a Genova non si sa quando, probabilmente nell'antico quartiere di Sarzano (e non quindi a Sarzana, come alcuni frettolosi commentatori

---

(1) I due trattati di Guglielmo da Sarzano, il *De potestate summi Pontificis* ed il *De excellentia principatus monarchici et regalis* sono conservati in un unico codice membranaceo del XIV secolo presso la Biblioteca Reale di Torino (mss. Varia 45). Lo studioso che scoperse l'opera del frate genovese e per primo ne rese nota l'esistenza e la notevole importanza fu Pietro Fedele, in *Giornale storico della letteratura italiana*, 1910, pp. 271-72. Pur ripromettondosi di dare successivamente ampia illustrazione dei due trattati, non ne fece poi nulla. Dopo di lui, chi ha marginalmente accennato a frate Guglielmo, generalmente in nota a commenti della *Monarchia* di Dante, lo ha fatto in termini di cattiva informazione e talvolta completamente inesatti. Una lodevole eccezione è costituita da padre Ferdinando Delorme dei Minori, che ha compiuto alcune ricerche su fra' Guglielmo pubblicandone il secondo trattato, il *De excellentia.*

hanno affermato) (2), qui, forse nella scuola teologica conventuale annessa alla chiesa di sant'Agostino dello stesso quartiere, come egli stesso afferma (3), cominciò ad attendere a quelle mansioni di lettore che richiedevano una particolare cultura e preparazione filosofica. Nell'anno 1310-11, al tempo del pontificato di Clemente V, si trovava ad insegnare nello studio di Firenze. Questa circostanza della sua vita ci è fatta conoscere dal procuratore dell'ordine francescano Raimondo da Fronciaco (4), suo contemporaneo e compagno in occasione della famosa disputa fra conventuali e spirituali tenutasi al cospetto della curia pontificia ad Avignone.

In un'analisi degli atti di questa disputa, di cui intendeva preparare per i posteri la raccolta, che tuttavia non c'è pervenuta, così scriveva frate Raimondo (5):

> « In XI capitulo ponitur quidam libellus appellationis (6) in quo frater Rajmundus, tunc procurator Ordinis, et frater Bonagratia de Pergamo et *frater Guillelmus de Serzano, tunc lector Florentiae,* pro se et communitate Ordinis appellaverunt ad ipsum dominum papam Clementem a falsa suggestione fratrum partis adverse petentium exemptionis privilegium sibi dari. Et iste libellus fuit oblatus anno et die expressis in instrumento confecto per manus magistri Sjmonis de Aretio coram dominis Nicholao Ostiensi episcopo et Nicholao tituli sancti Eusebii presbitero cardinalibus, et postea per eosdem appellantes fuit oblatus in consistorio et lectus coram eodem domino Clemente papa pontificatus eius anno VI, ut scribitur in tractatu partis adverse contra libellum eundem confecto, qui incipit: *Sanctitati apostolice notum fiat,* circa principium.
>
> Et hoc fuit anno Domini MCCCXI in Kalendis martii.
>
> Et in eodem libello explicantur errores, quos frater Petrus Iohannis et eius secta verbo et scriptis docuerunt et tenuerunt. Et incipit iste libellus: *Coram vobis, sanctissimo patre,* eius finis est: *addendi et minuendi* ».

Da queste parole appare chiaro come Guglielmo da Sarzano avesse collaborato attivamente alla compilazione del famigerato libello contro la

---

(2) Cfr. Elisabetta Cavallari, *La fortuna di Dante nel trecento,* Firenze 1921, p. 41, n. 3; N. Matteini, *Il più antico oppositore politico di Dante: Guido Vernani da Rimini,* Padova 1958, p. 39, n. 27; P. G. Ricci, ed. della *Monarchia* di Dante, Verona 1965, p. 3, n. 3; *Archivum Franciscanum Historicum,* XLI, p. 244. Il banale equivoco è nato da un'errata lettura del manoscritto. Infatti fra' Guglielmo vi è costantemente citato come nativo *de Sarzano de Janua,* mentre Sarzana in latino si sarebbe detto *Serezana* o *Sergianum.*

(3) *De Excellentia,* I: *Ab illis temporibus quibus in conventu Januensi quanvis insufficiens gessi lectoris officium ...*

(4) Cfr. F. Delorme, *Fratris Guillelmi de Sarzano tractatus de excellentia principatus regalis,* in *Antonianum,* XV, 1940, pp. 221-22.

(5) In F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne,* in *Archiv fur Litteratur-und Kirkchengeschichte,* III, p. 20. A p. 8 scrive Raimondo: *Que acta seu gesta sunt in predicto octo annorum turbulento tempore... decrevi in uno volumine compilare.*

(6) Questo libello diffamatorio, inserito in un documento presentato il 4 luglio 1311, si legge in F. Ehrle, cit., II, pp. 367-74; la risposta allo stesso, di cui più sotto, si legge qui alle pp. 377-416.

esenzione papale concessa (7) ai francescani spirituali ed avesse sottoscritto le calunniose asserzioni in esso contenute. Di notevole importanza è il fatto che fra i nomi dei cardinali cui fu consegnato il libello figuri quello di Niccolò Albertini da Prato, cardinale di Ostia, cui Dante nel 1304, a nome del consiglio di parte bianca in Arezzo, indirizzò una lettera (8), allorquando questi fu inviato in Toscana da Benedetto XI come paciere delle lotte fra guelfi e ghibellini e bianchi e neri: ecco quindi un primo nesso che collega fra' Guglielmo a Dante e che, se non altro, ne determina più precisamente il collocamento cronologico.

Dopo di questa data se ne perdono le tracce, finché, sempre con le funzioni di lettore, frate Guglielmo si stabilì a Napoli nel convento di san Lorenzo, al tempo di papa Giovanni XXII e di Roberto d'Angiò. La data della sua morte ci è sconosciuta come quella della nascita.

Durante la sua permanenza a Napoli fra' Guglielmo scrisse due trattati politici, entrambi dedicati a Giovanni XXII, *Dei gratia sacrosancte Romane ac totius universalis Ecclesie summo Pontifici,* il *De potestate summi Pontificis* ed il *De excellentia principatus monarchici et regalis.*

Era quello il tempo dell'ultima grande contesa politica fra papato e impero. Dopo il lungo periodo di vacanza papale (1314-16) era uscito eletto un cardinale amico del re francese e legato agli Angiò, un canonista e un uomo politico risoluto ad essere un amico ascoltato della casa di Francia, Giovanni XXII. In lui prevaleva nettamente l'interesse politico su quello giuridico (9): pur rimanendo fedele alla concezione dei canonisti che il papa sia superiore al diritto (10) e possa sciogliere qualunque giuramento di fedeltà (11) e intervenire con piena autorità ovunque la pace sia turbata (12) o sia offesa la giustizia (13), di fronte alla casa di Francia non intendeva irrigidirsi in una difesa formale dei diritti della sede apostolica, poiché aveva fiducia in una sostanziale fedeltà dei principi francesi all'istituto papale e rispetto della loro potenza, di cui intendeva valersi a difesa della cristianità e per la instaurazione in essa di un ordine stabile.

In un primo momento il pontefice confida di raggiungere il suo intento in Italia col solo ausilio delle forze guelfe ed angioine.

La lotta fra i pretendenti al trono tedesco permette al papa di considerare vacante l'impero e di esercitare in Italia in nome dei diritti vicariali del papato una suprema autorità di governo (14).

---

(7) Bolla *Dudum ad Apostolatus nostri notitiam* (14 aprile 1310).

(8) Dante, *Epist.* I.

(9) Cfr. G. Tabacco, *La casa di Francia nell'azione politica di papa Giovanni* XXII, Roma 1953, pp. 126-27.

(10) A. Coulon, *Jean XXII. Lettres secrètes et curiales relatives à la France,* Paris 1906, nn. 72 e 379.

(11) *ibidem,* nn. 202 e 437.

(12) *ibidem,* nn. 202, 704 e 800.

(13) *ibidem,* n. 762.

(14) *Monumenta Germaniae historica, Constitutiones et acta publica,* V, n. 401: 31 marzo 1317.

La politica italiana ed europea di Giovanni XXII è una politica di parte, schiettamente e consapevolmente guelfa, che non vuole essere asservimento del papato agli Angiò od ai francesi, ma fedeltà agli alleati tradizionali, conservazione e sviluppo del sistema politico inaugurato nel secolo precedente.

Da queste premesse s'inizia una lotta senza quartiere contro i ghibellini lombardi dichiarati eretici ed il tentativo d'instaurare una signoria angioina a Genova, dilaniata dalle consuete discordie intestine, le *discidia intestina* di cui parla fra' Guglielmo, il quale afferma di essere stato indotto a scrivere il *De excellentia*:

> « pensando super fidelium, maxime in partibus Ytalie *et potissime in hijs in quibus originem traxi*, statu pacifico, ut pote qui sicut meipsum negare nequeo, sic *nec Christianitatis zelum natalis soli dulcedinem possum a meis visceris abdicare*, nisi, quod absit !, jura nature frangere velim, que divino cultui et patrio amori humanum aligant genus » (15).

Nel 1315 Giovanni XXII invia il cardinale Bertrando del Poggetto in Lombardia con tutti i poteri necessari per combattere gli eretici.

La vittoria papale sembra ormai imminente quando, nell'estate del 1323, s'interpone la sgradita azione mediatrice dell'imperatore Ludovico il Bavaro, cui viene ingiunto dal papa, l'8 ottobre di quell'anno, sotto pena di scomunica, di rinunziare all'esercizio del potere regio in Germania e in Italia entro tre mesi (16).

La successiva scomunica e le complesse vicende che ne seguono porteranno alla discesa del Bavaro nella penisola ed alla sua incoronazione in Campidoglio « per opera del popolo romano », come volevano le teorie di Marsilio da Padova, scindendo in questo modo il vincolo dell'impero con la sede apostolica in nome di un'autonoma tradizione imperiale romana.

Nello stesso tempo il Bavaro dichiara deposto Giovanni XXII per eresia e fa acclamare pontefice dal popolo un frate minore, l'antipapa Nicola V, appartenente a quei « fraticelli » dell'ala intransigente del francescanesimo erede degli spirituali, capeggiata dallo stesso generale dell'ordine fra' Michele da Cesena, che condannavano il fasto mondano della curia avignonese, nonché alcune incaute affermazioni del papa sulla povertà evangelica e la visione beatifica.

Nel combattere fra' Michele e i suoi seguaci il pontefice ha però avuto cura di separare la causa dei ribelli da quella dell'ordine francescano (17). Tra i frati minori che frequentano numerosi la corte angioi-

---

(15) *De excellentia*, I.

(16) *Mon. Germ. hist., Const.*, V, p. 616 sgg., n. 792.

(17) Si veda, ad esempio, la lettera del 5 giugno 1328 alla nuova regina di Francia Giovanna, che gli ha raccomandato i francescani: *Reg. Vat.* 114, f. 324, già 200, n. 1878.

na (18), Guglielmo da Sarzano ha perciò il compito ben preciso di difendere la *plenitudo potestatis* del pontefice in tali circostanze critiche (19), ed i suoi trattati assumono propriamente questa funzione di fedeltà alla curia avignonese e vanno collocati sullo sfondo di tutte queste complesse vicende politiche, militari e religiose della prima parte del pontificato di Giovanni XXII.

Vi è chi si è ritenuto convinto che il *De potestate summi Pontificis* fosse polemicamente rivolto a contestare le idee esposte da Dante nella *Monarchia*, per quanto nel trattato il nome del poeta non venisse fatto esplicitamente (20). Ciò proverebbero alcune affermazioni di frate Guglielmo nella prefazione dedicatoria al papa, in cui, in un torbido ma efficace latino, sarebbe contenuto uno dei più antichi ricordi della *Commedia* ed insieme, pur contro le intenzioni dello scrittore, la più alta lode dell'Alighieri.

Scrive infatti frate Guglielmo:

> « Improbus et inquietus est appetitus intellectus humani dum perscrutacionis sue vires et ingenium superans, tocius mundialis machine rimari conatur effectus et causas, et quod amplius est, ad Dei secreta se transferens ac de hijs que mere ab eius voluntate libera sunt deliberata, vel instituta divinitus, plus quam oporteat aliquis humanitus sapiens, os suum temerarium, quantumcunque divina lege prohibitus, presumendo in celum ponere non formidat. Disputat enim et disserit de summi Pontificis potestate quam Christus, tocius orbis dominator et dominus, sicut apostolo Petro, suo vicario ac eius successoribus absque ulla exceptione generaliter et plenarie tradidit et commisit: sic omnem potestatem terrenam subiectam et subditam sibi fecisse de jure nullus debet ambigere catholicus aut fidelis, qui summi sacerdotij et universalis dominij monarchiam in uno eodemque Dei et Virginis filio veraciter profitetur » (21).

Da queste parole si può comprendere come l'intento dello scrittore fosse quello di combattere l'errore che, nel pensiero della curia, era il più funesto, cioè il ritenere che l'autorità imperiale dipendesse immediatamente da Dio come quella del pontefice, tesi che era stata esposta da Dante nel terzo libro della *Monarchia* (22).

In realtà dall'analisi del *De potestate* nulla di concreto si può ricavare che confermi l'ipotesi di una diretta polemica di fra' Guglielmo nei confronti di Dante. Si può tutt'al più affermare che se il frate conobbe

---

(18) H. Otto, *Zur italianischen Politik Johanns XXII*, in *Quellen u. Forsch. aus ital. Arch. u. Bibl.*, XIV, 1911, p. 185. Cfr. pure R. Caggese, *Roberto d'Angiò e i suoi tempi*, vol. II, p. 366 sgg., Firenze 1930.

(19) Cfr. *Archivum Franciscanum Historicum*, XLI, p. 244.

(20) P. Fedele, *Per la storia del De Monarchia*, in *G.S.d.L.I.*, 1910, pp. 271-272.

(21) *De potestate*, I.

(22) Dante, *Mon.* III, 15: *Sic ergo patet quod auctoritas temporalis Monarche sine ullo medio in ipsum de Fonte universalis auctoritatis descendit.*

l'opera del poeta fiorentino, non ne tenne maggior conto che di molti altri trattati di parte imperiale contemporanei.

Il *De potestate* è un trattato insieme politico, giuridico e teologico. La materia è divisa in diciotto capitoli nei quali l'autore vuol dimostrare l'assoluta supremazia pontificia nelle cose divine e in quelle mondane, come nessuna giurisdizione sia esente al controllo del successore di Pietro.

La misura del sommo potere detenuto dal papa non deve essere messa in dubbio da certi intellettuali e letterati che hanno il grave difetto di accampare pretese di giudizio su questioni la cui risoluzione spetta solo alla Chiesa:

> « quoniam, cum inter litteratos sint de hoc diverse sententie quibus, penes aliquos, oritur dubium nimis periculosum pro eo quod, qui dubitat de potestate summi Pontificis respectu cuiuscunque potestatis terrene, cum dubitet de aliquo reducibili ad articulum fidei, scilicet unitatis Ecclesie catholice (cuius unus sponsus et dominus esse debet), aliquo modo de fide dubitare videtur; cum autem dubius in fide hereticus vel erroneus est censendus: credo sine preiudicio quod sapientibus et litteratis catholicis est de necessitate salutis quod isto habitu sint imbuti, omnem scilicet potestatem humanam esse subiectam potestati summi Pontificis » (23).

Non dimostra certo un forte senso di tolleranza religiosa fra' Guglielmo, quando afferma proseguendo:

> « Non enim video quovismodo possint credere unam sanctam Ecclesiam catholicam et eoipso unicum eius sponsum Christi vicarium, et ipsum, ut vicarium convenit, non habere Christi potestatem, qui Rex extitit et sacerdos, nisi forte dicat adversarius quod sunt aliqui, qui ad Ecclesie catholice non pertinent unitatem: contra quos magis est bellandum quam disputandum ».

L'unità indissolubile della Chiesa cattolica viene poi ribadita attraverso immagini e figure desunte dalla Bibbia e dai padri della Chiesa. Una era l'arca di Noè recante nel interno tutti i viventi sopra la terra; una era la colomba mistica di cui parla il *Cantico dei cantici*; una la tunica inconsutile che fu giocata ai dadi dai soldati di Pilato; uno fu Abramo cui fu promessa una grande discendenza; uno Mosè conducente il popolo eletto dall'Egitto: allo stesso modo una deve essere la Chiesa cattolica ed uno il suo principe, *qui omnium viventium super terram de jure pastor et rector est generalis.*

Per dimostrare l'unità del potere spirituale e di quello temporale nello scettro del pontefice, fra' Guglielmo non manca di addurre argomentazioni già sfruttate da altri in un senso o nell'altro favorevoli al potere temporale dei papi.

Così la questione delle due spade, quelle cioè che Cristo richiese a

(23) *De potestate*, I.

Pietro (24) e che i guelfi avevano inteso come la consegna da parte del Salvatore nelle mani del suo vicario di ogni autorità, divina e umana, viene ripresa dal frate genovese in polemica con coloro che, come Dante (25), avevano sostenuto trattarsi di due spade materiali, non suscettibili di alcun significato simbolico o allegorico che fosse. A questa osservazione fra' Guglielmo risponde in due modi:

> « Primo quidem quoniam, si sic esset, tunc non appareret unde glaudis temporalis Imperatori aut seculari Principi sit concessus, nec unde de predicta gladiorum obligatione, sive pro parte ipsorum, sive contra adversarios, possint quomodolibet se iuvare. Secundo quoniam, sicut sanctus Crisostomus tractans hoc verbum, si volebat Salvator apostolos ibi humano uti auxilio, certe necdum duo, sed centum gladij minime suffecissent. Utquid ergo dixissent: — Domine, ecce gladij duo hic — ? » (26).

Dopo avere dimostrato come quella del pontefice sia la prima autorità spirituale e ad essa sia soggetta ogni giurisdizione ecclesiastica, Guglielmo si accinge a respingere le obiezioni di coloro che negano la Chiesa possa disporre di beni temporali, perché ciò contrasterebbe con la povertà evangelica.

Ad essi risponde che:

> « Quatenus autem papa vel etiam episcopus est persona comunis, non obviat perfectioni ewangelice seu apostolice statui papam vel episcopum habere rerum ecclesiasticarum proprium jus et dominium, quoniam hoc habent non ut proprie propria, sed, ut sic loqui liceat, habent ea quasi comuniter propria, quia persone comuni et pro comunitate sunt ei propria. Alioquin, quovismodo hij qui paupertatem noverunt altissimam, possent ad dignitates assumi et administrationem rerum temporalium assumere? Et tamen constat quod possunt ... » (27).

Inoltre:

> « Nec obstat quod dicitur Christus fuisse pauperrimus, ut pote qui nec locum habuerit in quo reclinaverit caput suum. Nam ad litteram

---

(24) Luca 22, 28.

(25) Dante, *Mon.* III 9, 2 = *Et ad hoc dicendum per interemptionem sensus in quo fundant argumentum. Dicunt einm illos duos gladios, quos assignavit Petrus, duo prefata regimina importare: quod omnino negandum est, tum quia illa responsio non fuisset ad intentionem Cristi, tum quia Petrus de more subito respondebat ad rerum superficiem tantun.*; III 9, 8 = *Itaque si responsio Petri, que est ad hoc, fuisset sub intentione illa, iam non fuisset ad eam que erat Cristi: de quo Cristus ipsum increpasset sicut multotiens increpavit, cum inscie responderet.*; III 9, 17 = *Iuvat quippe talia de Archimandrita nostro in laudem sue puritatis continuasse, in quibus aperte deprehenditur quod, cum de duobus gladiis loquebatur, intentione simplici respondebat ad Cristum.*

(26) *De potestate*, III.

(27) *De potestate*, VIII.

exponendo, pro illo tempore quo mortalis fuit, tante paupertatis fuit in usu tanteque in animo et affectu, ut nulli rei temporali temporaliter adheserit per amorem ... Sed nunquid propter hoc non habebat jus et dominium, quia modificabat usum? Absit! Nec enim potuit non esse dominus qui nunquam destitit esse Deus, nec privare se potuit jure et titulo iusti et legittimi omnium possessoris qui etiam in quantum homo gloriam victoriosi meruit bellatoris ».

Riguardo alla questione fondamentale, se la potestà imperiale sia distinta o no da quella del papa e derivi direttamente da Dio, fra' Guglielmo si domanda:

« Sed nunquid propterea summus Pontifex suam potestatem ad temporalia non extendit? Certe immo extendit! Non enim aufertur ab eo auctoritas et jurisdictio, sed solum subtrahitur sibi jurisdictionis exercitium et occupatio seu implicatio » (28).

Precisando ulteriormente il suo pensiero, Guglielmo sottolinea:

« quod spiritualis potestas est penes papam secundum primariam auctoritatem et jurisdictionem et secundum primariam immediatam jurisdictionis executionem. Potestas autem rerum secularium est quidem penes ipsum secundum auctoritatem et jurisdictionem primariam et immediatam jurisdictionis executionem, ne scilicet militans Deo, ut dictum est, secularibus negotijs implicetur. Sic ergo papa tradit Imperatori jurisdictionem et jurisdictionis executionem, quod tamen penes ipsum papam auctoritas remanet principatus ».

Pur non essendo un decretalista nel senso più rigoroso del termine, cioè di puro e semplice commentatore dei decreti emessi dai pontefici e raccolti da Graziano e da Gregorio IX, Guglielmo da Sarzano si serve ampiamente di essi come della sua principale *auctoritas*. Le *Decretali* fanno testo per qualsiasi controversia giuridico-religiosa o politica.

Così, con una decretale, risolve l'obiezione secondo cui, dal momento che la Chiesa versa un tributo in denaro ai principi secolari, di conseguenza il potere imperiale non soggiacerebbe a quello pontificio, ma anzi accadrebbe il contrario, poiché:

« Ad istud motivum dici potest quod papa vel Ecclesia non solvit tributum Imperatori etiam de rebus temporalibus et extrinsecis, siquidem de alijs non solvit; de illis, inquam, extrinsecis non solvit in signum subiectionis tanquam suo superiori vel in recognitionem dominij, sed solvit solum *" pro pace et quiete, qua debet Ecclesiam tueri et defensore "*, ut XXIII, questione VIII, Tributum » (29).

Analogamente, mediante la famosa decretale di Innocenzo III *Vene-*

(28) *De potestate,* IX.
(29) *De potestate,* XI.

rabilem (30), viene ribadito il diritto della Santa Sede di trasferire la dignità dell'impero da una persona all'altra e da un popolo all'altro. Qui veramente fra' Guglielmo coglie nel segno, e la sua polemica si fa più serrata e originalmente atteggiata, ché la contraddizione base dei polemisti di parte imperiale e dello stesso Dante (31) era costituita dal fatto di ritenere unico imperatore legittimo quello dei romani e nello stesso tempo, contro l'evidenza storica, di negare la legittimità di qualsiasi intervento pontificio nelle questioni di successione all'Impero.

A costoro Guglielmo fa osservare:

> « Si enim Romanus, ideo verus, est Imperator quoniam papa Imperium a Grecis transtulit in Germanos, aut papa translationem hanc facere potuit, et tunc habetur intentum, scilicet quod Imperialis potestas a summi Pontificis potestate dependeat, quod aperte repugnat glosatoris sententie, que dixerat potestatem imperialem ideo non esse a papa, quia esset a Deo, aut papa Imperium transferre non potuit, et tunc Romanus non est verus Imperator, cuius contrarium glosator ipse diffinit. Sic ergo, non obstante evasione predicta, patet quod potestats Imperatoris potestati summi Pontificis est subiecta » (32).

Tra gli autori che maggiormente hanno influenzato il pensiero di frate Guglielmo, ricordiamo soprattutto, per quanto riguarda la parte giuridica, l'Ostiense ed alcuni glossatori di decretali, come Alano, Bernardo, Uguccio, Tancredi, Giovanni di Andrea.

Per quanto attiene invece la parte mistico-teologica, oltre naturalmente i due Testamenti, molti padri della Chiesa e mistici, fra cui Crisostomo, Cassiodoro, Dionigi l'Areopagita, Origine, Geronimo, sant'Ambrogio ed Ugo da san Vittore. Per la parte più propriamente filosofica, oltre l'Aristotele della *Metafisica* e dell'*Etica*, è particolarmente cospicua la presenza del *De civitate Dei* di sant'Agostino. Inoltre risulta chiaramente come il nostro autore abbia letto con attenzione la *Unam sanctam* di Bonifacio VIII e abbia condiviso le asserzioni polemiche qui contenute.

Una delle basi su cui poggia tutta la dimostrazione della tesi teocratica di fra' Guglielmo consiste d'altra parte nel fatto che:

> « potest ergo patenter monstrari quod a mundi principio potestas eligendi Regem et dominum, aut de jure nulla et dampnabilis fuit, quantumcunque Rex sic electus actus fecerit virtuosos, aut fuit cum

(30) *Decretales*, I, 6, 34 = *... sedes apostolica Romanum Imperium in persona magnifici Karoli a Grecis transtulit in Germanos.* (Innocenzo III); Cfr. *De potestate*, XII.

(31) Dante, *Mon.* III 10, 18-19 = *Adhuc dicunt ... quod Karolus ab eo* (papa Adriano) *recepit Imperii dignitatem non obstante quod Michael imperabat apud Constantinopolim. Propter quod dicunt quod omnes qui fuerunt Romanorum Imperatores post ipsum, et ipsi advocati Ecclesie sunt et debent ab Ecclesia advocari: ex quo etiam sequeretur illa dependentia quam concludere volunt. Et ad hoc infringendum dico quod nichil dicunt: usurpatio enim iuris non facit ius.*

(32) *De potestate*, XV.

sacerdotis auctoritate, sumendo nomen sacerdotij large, prout diversimode diversis concurrit temporibus officium et ministerium sacerdotij » (33).

Infatti la dignità regale e quella sacerdotale confluirono in parti uguali nei discendenti di Seth fino a Noè e da Sem fino ad Aronne: questa dignità, che fu anche in Melchisedech, risiede oggi nel successore di Pietro, vicario di Cristo, detentore di un potere che non conoscerà mai eguale poiché, come in un corpo non possono coesistere due teste senza che ne derivi una mostruosità:

« sic nec in corpore mistico possunt esse duo jerarche, quin unus regatur per alterum et sub eius potestate sit constitutus ... » (34).

Il trattato si chiude quindi nell'appassionata esortazione a Giovanni XXII a farsi promotore di una nuova crociata per la liberazione della Terra Santa, impresa di cui si cominciava a riparlare in quegli anni presso i principi cristiani:

« Sit in Jerusalem potestas vestra, in Jerusalem, inquam, materiali, in qua velut in ara vestre propiciacionis, lignorum fasciculo suppositus, agnus immaculatus semetipsum tradidit assandum igne sue ferventissime karitatis » (35).

RENATO DEL PONTE

(33) *De potestate*, XIII.
(34) *De potestate*, XVII.
(35) *De potestate*, XVIII.

Per una nuova interpretazione delle leggi fisiche

Si è accennato su queste pagine (cfr. *Renovatio,* numero 3, 1969, pp. 526-530) alla particolare problematica che sorge dalle percezioni extrasensoriali e si è detto come queste possano inquadrarsi in una ben più vasta categoria di fenomeni paranormali. Aggiungeremo ora che alcuni di tali fenomeni assumono una importanza tutta particolare; vale a dire quelli in cui si intravvede una diretta azione sulla materia, che pare rispondere in maniera insolita a sollecitazioni sconosciute da parte di forze sconosciute.

Tutto ciò, infatti, che coinvolge in modo sensibile le cose attorno a noi, diviene per questo suscettibile di misura concreta e di percezione collettiva, e conseguentemente documentabile e alieno da inganni e allucinazioni. Ma il maggiore interesse deriva dall'essere di fronte a qualcosa di meraviglioso: al fenomeno, cioè, della materia, che di contro alla convinzione generale (suffragata, possiamo dire, dal buon senso comune) che una interazione possa verificarsi solo fra elementi che appartengono ad un medesimo mondo, e in possesso dunque delle medesime caratteristiche di base, entra in contatto efficace con una entità che al suo mondo si presuppone invece non appartenga.

E tuttavia casi ed esempi di genere diverso si possono rintracciare non solamente fra quei fenomeni straordinari di cui, ad esempio, l'agiografia anche contemporanea offre documentazione esauriente, ma in molte fra quelle manifestazioni inspiegabili legate al fachirismo autentico (levitazioni, dominio sorprendente della propria materia corporea), a ossessioni e invasamenti, ai fenomeni ipnotici, alle telecinesi, alle forme di stregoneria riscontrate presso popoli primitivi.

Colui che si accosta ai singoli fenomeni, se da una parte sa di trovarsi su di un terreno infido in cui non sempre è facile cogliere i significati e distinguere l'autentico dall'apparente, dall'altra sente di trovarsi alle soglie di qualcosa di grandemente sconosciuto e nuovo, tale da aprire prospettive enormi al nostro pensiero.

Troppo v'è di non spiegato e, soprattutto, troppo accade di innaturale per non essere in definitiva certi di questo: che la materia che ci circonda ha non solo rapporti con se medesima, ma deve ritenersi legata, in maniera anche direttamente causale, con quello che materia propriamente non è, cioè con lo spirito. Anzi, codesto legame che noi a volte

cogliamo in manifestazioni insolite e prodigiose, proprio per questo è intuibile come normale e frequente, sì che solamente per la nostra distrazione facile, per la nostra scarsa agilità mentale, per certa cultura razionalistica di cui siamo imbevuti, non ci è dato di rendercene conto. Esiste a questo una sola alternativa: che Dio sia il tramite necessario e immediato in ogni rapporto spirito-materia. Però nulla obbliga a che l'onnipotente divenga pure l'onniefficiente burattinaio di questo scenario sensibile, e più ancora nulla obbliga a che il Creatore si faccia strumento dell'arbitrio delle sue creature.

Ma allora una precisa conclusione: se è vero che lo spirito creato agisce direttamente sulla materia, e dunque che due entità di mondi pensati sostanzialmente diversi possono l'un l'altra influenzarsi, ne deriva che una opposizione totale in fondo non esiste e che ambedue non sono che forme appartenenti ad una realtà più profonda, che comprende tutto e a cui tutto fa capo, quasi un sottofondo comune che le collega sotto il velo dei caratteri per cui differiscono. E, tuttavia, come concepire tutto questo?

* * *

In realtà noi sappiamo che ogni cosa esiste ed opera in un suo proprio spazio, e che l'una e l'altro sono fra loro intimamente connessi.

Così le cose materiali vivono in quello stesso spazio materiale che siamo soliti percepire attraverso i sensi corporei. Anche le entità spirituali, a loro volta, è pensabile che esistano in uno spazio loro proprio, nel quadro di dimensioni diverse e sconosciute. L'indubbia possibilità di comunicazione fra tali due mondi significa allora questo: che tutto vive racchiuso in uno spazio comprensivo di tutti gli spazi particolari, in uno spazio, dunque, vero e totale (o almeno non sappiamo chiamarlo in altro modo), in cui si riassumono tutte le dimensioni e che è definibile, nel senso più pieno, « spazio dell'essere ».

Ma significa pure che la tesi tradizionale della eterogeneità (fonte classica del dualismo teologico) perviene alla sua consumazione, perché un concetto di spazio totale è inscindibile da una omogeneità di fondo delle cose create, e l'uno implica l'altra e viceversa.

Si può allora comprendere il motivo di quella più grande libertà che assumono a volte le cose durante i fenomeni paranormali. Chi si avvicina a questi fenomeni si imbatte frequentemente in oggetti combustibili che non bruciano, corpi pesanti che non cadono, parti malate che guariscono di colpo, e insomma in tutta una serie di « assurde » eccezioni alla norma della materia. Le cose divengono cioè « libere », e questa libertà appare come una improvvisa impotenza delle leggi fisiche, che sembrano d'un tratto abbandonare la loro necessarietà. Ciò che ad esse era sottoposto diviene così capace di cose incredibili e strane, e fornisce in effetti l'idea di aver trasferito la propria esistenza in uno spazio diverso e nuovo, in cui ciò che per la materia è illogico diviene reale.

Basterà ad esempio ricordare quei particolari prodigi nel corso dei quali un qualche corpo solido compenetra e attraversa una parete dello stesso genere. In casi come questo, i concetti di luogo e dimensione propri del nostro spazio materiale cessano con tutta evidenza di aver signi-

ficato. In loro vece subentrano dimensioni sconosciute, che non essendo proprie del nostro spazio implicano un diverso modo di essere, e dunque uno spazio nuovo e misterioso.

Ma allora è pensabile che le leggi che reggono i diversi mondi (ad esempio il nostro mondo materiale), non siano in fondo che le barriere che dividono fra loro gli spazi, in quanto essi differiscono e comunque non possono realizzare una perfetta comunione proprio a causa di tali leggi che li reggono.

All'inverso, si può dire che se non esistesse pluralità di spazi non vi sarebbero barriere, e dunque leggi.

Di conseguenza, paradossalmente, le leggi sono la prova della molteplicità dei modi di essere.

Allorché poi, la necessità della separazione viene in qualche maniera superata, viene per ciò stesso superata la legge, e spezzata quindi la schiavitù che essa comporta. Si entra così in quella zona di più ampia e completa libertà che è lo spazio dell'essere.

* * *

Rimane però da conoscere in quale effettiva maniera si eserciti l'azione dello spirito, e in che senso il mondo di esso differisca o sia superiore a quello delle cose sensibili.

Questo ci pare possa spiegarsi nel senso che lo spirito possiede una conoscenza reale, e non mediata, della materia, in quanto possiamo dire che non è condizionato da essa. L'atto di conoscere (e l'atto di fede pura, a ciò simile) appare dunque atto di dominio; e potendo lo spirito conoscere ogni cosa materiale, in questo senso possiamo dire che lo spirito è ovunque e ovunque è signore.

Tenendo presente codesto potere di conoscere, proprio dello spirito ed estraneo, per quanto ci risulta, alla pura materia, è inevitabile chiedersi se il primo in fondo non contenga o in quache maniera possieda la seconda, quasi cioè che la materia sia fondata sullo spirito e quasi che i corpi materiali fossero un contenuto e lo spirito il loro contenente, capace dunque di determinarne a piacere vita, caratteri e forme. Se infatti lo spirito domina perché conosce, è possibile che conosca perché possiede.

Non v'è a questo punto chi non veda quali vaste implicazioni comporti tutto questo.

Il vecchio universo di tipo newtoniano assume infatti un volto nuovo; perché se la materia non ha rapporti solo con se medesima, e vi sono fenomeni a cui non fanno riscontro cause materiali, le cose sensibili attorno a noi costituiscono un sistema che non può dirsi compiuto, ma che è solo una parte appariscente dell'universo totale. La verità materiale che siamo soliti investigare è dunque non più che un settore di quella totale.

Ciò coinvolge inevitabilmente le scienze fisiche, che proprio sulla asserzione contraria hanno fondato il loro sviluppo. Se esse non vorranno limitarsi a rappresentare i fondamenti teorici dell'ingegneria, e se non vorranno rifiutarsi troppo a lungo di contribuire ad una cultura umana unitaria, sarà opportuno che almeno le loro espressioni più alte rivedano

tutta una semplicistica costruzione ottocentesca. D'altra parte, lo si vede perfettamente, oggi tutto è in movimento, tutto supera continuamente se stesso e si evolve sotto una forza storica sempre più possente. Cosa potrà aversi, in fondo a questo accelerato divenire, se non una conoscenza reale? Proprio la scienza fisica, partita da presupposti dogmatici come la legge di conservazione della energia o i postulati euclidei, e dopo aver assistito al loro decadere in asserzioni sempre meno assolute, preannuncia certezze nuove e rivoluzionarie. Il principio di indeterminazione, il principio di Mach, i processi virtuali, il probabilismo divenuto l'impalpabile base della materia, e in un quadro più vasto la nascita e la vita del cosmo, sono sorgenti di domande e di ipotesi ardite. Così la teoria della inversione del tempo di Feyman prospetta l'esistenza di qualcosa per cui il tempo, misura del divenire, può essere diverso da quello che noi concepiamo; e l'idea di dimensioni di nuovo genere avanzata per spiegare i caratteri della mente umana equivale a prendere atto di qualcosa che non entra più nel quadro classico della materia.

* * *

La fisica, dunque, si sta davvero spingendo alle soglie di un nuovo mondo, ma paradossalmente sembra non riesca a rendersene consapevole.

Bastano umili fenomeni come la telepatia, quel suo verificarsi in completa libertà dalla schiavitù della distanza, a renderla attonita.

E perché non cercare invece la spiegazione di tutto in uno schema più ampio che non la realtà dell'universo sensibile?

Qualcosa di questo genere ha fatto, fra gli altri, il matematico L. Fantappiè, giungendo alla importante conclusione che « quanto sembra inesplicabile in un universo può invece trovare la sua logica sistemazione in un altro universo associato a un gruppo di trasformazioni più ampio e quindi ad un numero maggiore di gradi di libertà » (1).

Egli avanza un esempio basato su quella specie di minuscolo universo che è un atomo di idrogeno. A volte, infatti, gli atomi di idrogeno si trovano ad essere urtati da fotoni e a balzare, di conseguenza, ad un livello energetico superiore. Un fenomeno come questo risulterebbe assolutamente inspiegabile per un osservatore di quel mondo infinitesimo, dato che il fotone non appartiene al suo universo; ma ciò non toglie che il fotone esista e che sia manifestazione di una realtà più ampia.

In ogni caso, norme più vere e profonde di quelle che tutti conosciamo sembrano reggere la materia, così come ad ogni aspetto del mondo fisico sembra sovrastare la potenza di un mondo non fisico.

Alle leggi a cui obbediscono le cose sensibili occorrerà perciò attribuire un ben definito valore, e soprattutto non farne a priori una realtà continua e assoluta.

GIORGIO FABBRI

---

(1) Cfr. L. Fantappiè: *Nuove possibilità di inquadramento dei fenomeni paranormali*, in « Bollettino della Società Italiana di Metapsichica », Roma, luglio-dicembre 1965; L. Fantappiè: *Nuove vie per la scienza*, Sansoni editore, Firenze 1961.

LIBRI

Recensioni di:

Gianni Baget Bozzo

Mariella Bettarini

Oddo Bucci

Giorgio Fabbri

Claudio Leonardi

Glauco Licata

Lydia Licata Rossignolo

Renzo Morchio

Carlo Penco

Giacinto Scaltriti

DIVO BARSOTTI: « PAROLA E SILENZIO » (Diario 1955-1957) - Vallecchi editore, Firenze 1968.

Divo Barsotti è tra i più noti scrittori, in Italia, di cose spirituali, e il suo *Mistero cristiano dell'anno liturgico* ha avuto indubbiamente risonanza nella generazione di cattolici che si è formata negli anni cinquanta. Comprenderlo ora sulla base di questo *Diario*, che a quegli stessi anni si riferisce, non è sempre facile, proprio perché si tratta di un diario in cui si vuole esplicitamente riferire un'esperienza e per cui esplicitamente si richiede una comprensione allo stesso livello, più che un giudizio di natura teologica (cfr. p. 5). Ma accettandolo per quel che è, bisognerà tuttavia notare che la parola esprime solo parzialmente la realtà interiore, e che questa dunque solo da quella è possibile comprendere.

Ora il *Diario* appare la testimonianza di una scelta. Negli anni tra il 1955 e il 1957, che furono segnati dall'ultimo esaurirsi delle speranze e delle illusioni cui aveva dato origine *Cronache sociali*, dalla chiusura cioè di un esperimento di presenza cristiana (come allora si diceva) nella vita civile italiana, che voleva unire il massimo di laicità al massimo di testimonianza cristiana, in questi anni dunque, in cui altre e diverse testimonianze iniziano il loro cammino, don Barsotti sceglie la vita eremitica. Il *Diario* ha pochissimi cenni alla vita esterna: qualche viaggio, qualche incontro, qualche visita (tra cui significative quelle di Dossetti e di La Pira: cfr. p. 66, e anche p. 52); le trattative non sempre facili con l'autorità ecclesiastica, e soprattutto le condizioni della sua vita eremitica, il primo compagno, i primi luoghi dell'eremitaggio; di veramente altro dall'esperienza immediata ricordo solo l'accenno alla rivolta ungherese del 1956 (p. 111). Esso è invece la descrizione di una condizione di spirito che porta a giustificare la vita eremitica come la via più dritta che permette la perfetta sequela del Cristo.

Che tipo di spiritualità rivela allora questo *Diario?* Questa è per noi la pagina centrale: « Certo, io so che un giorno questo mondo mi sarà donato nuovamente, so che anche a questo mondo è promessa una glorificazione futura. La visione di Dio non escluderà dunque la creazione. *L'esclude tuttavia fino a quel giorno. La glorificazione dell'universo sensibile — la sua trasfigurazione in Dio — ha un carattere totalmente gratuito, è come una nuova creazione* [il corsivo è dell'autore]. L'anima era già beata nella visione di Dio, né sentiva la mancanza del corpo e della creazione. Ma se l'anima non sente la mancanza del corpo e della creazione, perché l'ultimo atto della redenzione è la resurrezione della carne e la trasfigurazione del mondo? Non ne sento la mancanza — ma la glorificazione del mondo non è estranea alla beatitudine dell'uomo » (pp. 171-172). La spiritualità del Barsotti è tutta tesa al compiersi mistico nell'unione dell'uomo e di Dio, ma di questa pienezza vede soprattutto un aspetto, quello che porta all'unione delle anime, e in modo così esclusivo da non sentire «la mancanza» del manifestarsi «nel corpo e nella creazione» della medesima gloria divina: per questo il problema che il Barsotti continuamente si trova davanti, e non risolve, è quella della creazione e della storia, del corpo e della natura dell'uomo: che valore hanno per l'uomo spirituale? La scelta eremitica appare come l'elisione del problema.

Proprio perché la sua esperienza spirituale denuncia un difetto escatologico, il Barsotti non è in grado di comprendere sino in fondo la storia: non comprende e non desidera la pienezza totale cui l'uomo è chiamato, gli vieta di comprendere sino in fondo il senso del cammino stesso dell'umani-

tà. Una dimensione spirituale come questa è perciò prevalentemente centrata, come il *Diario* documenta, sul problema della persona e non su quello della natura. Da questo punto di vista questa è una testimonianza lontana dal problema che il vivere cristiano di oggi ha di fronte e si pone, in termini di maggiore coscienza di quanto prima non fosse: quello della storia come manifestazione dello stesso disegno salvifico di Dio.

Se l'escatologia non riguarda direttamente la vita cristiana, la storia della salvezza è necessariamente già compiuta, nient'altro ci attende, « non vi è progresso; veramente tutto è compiuto » (p. 59), così che « non vi sarà mai più novità » (p. 60), insomma « la fine del mondo è già raggiunta » (p. 188). Il che ha un senso se si riferisce alla persona, appunto, all'io profondo che per l'unione mistica è altro Cristo, è consorte della divinità e già abita nei cieli; ma non ha senso se riferito alla natura e alla storia umana che solo l'ultimo giorno conosceranno la pienezza, e che verso questa si muovono, e questa preparano e annunciano: non è senza significato che Cristo abbia annunciata una sua seconda venuta. Questa componente del *Diario* resta dunque chiusa o velata dall'equivoco: così se il Barsotti può affermare che i cristiani « attendono la piena manifestazione della gloria » (p. 60), questa dimensione non arriva al livello della sua esperienza.

Ma la storia umana, se non è cammino e crescita verso l'ultimo giorno, in che senso è compiuta? Il suo compimento equivale alla morte. Il *Diario* è tutto percorso da questa parola e tematica. E' vero che essa manifesta anche la fede del Barsotti: vogliamo dire che la sua spiritualità appare fondamentalmente legata alla fede, e meno alla speranza e alla carità: legata cioè alla coscienza della propria impotenza, della necessità di rinunciare a sé, di morire a se stessi e al mondo, perché sia possibile la vita divina dell'uomo, e meno all'espansione del frutto della fede in tutta la vita dell'uomo, o all'ineffabile pace e al dolce peso dell'unione nell'Amore. Ma riportiamo alcune citadizioni: « Dio non vive in te che nella tua morte » (p. 54), « Non si trova Dio che nella rinuncia... non devi volere che la morte » (p. 55), « Quando tu attualmente non vivi la morte non vivi più neppure l'amore » (p. 147), « nessuna mortificazione, nessuna umiliazione sarà mai troppo grande » (p. 155), « non il tuo compimento ma la tua morte » (ibid.), « il tuo atto è la morte » (p. 159), « Dio non si manifesta che nella tua sofferenza » (p. 162), « l'unica beatitudine vera è la morte » (p. 167), « ogni desiderio di Dio è sempre desiderio di morte » (p. 193), « vivere davanti a Dio è come vivere davanti la morte » (p. 201). L'autentico desiderio di Dio implica certo la morte di sé (si pensi al *fiat* della Madonna), ma non si manifesta solo e tanto come desiderio di morte, bensì come desiderio di vita: Dio è via verità e vita, è amore: e fine dell'uomo è Dio stesso. Il desiderio di vita e d'amore che è nell'uomo non è altro che un richiamo divino. La pienificazione di questo desiderio passa per lo Spirito Santo e non per lo spirito umano, e dunque per la morte dell'uomo a se stesso per affidarsi totalmente allo Spirito. E' ciò che anche il Barsotti vede, in questa richiesta pressante di morte mistica, ma non sempre con eguale limpidezza e non sempre senza scorie, proprio perché non ha coscienza del fine ultimo in quanto gloria della carne. Per questo è portato a sottolineare il momento della croce e a trascurare quello della resurrezione. « Devi sentire sempre la povertà del tuo atto, la tua impotenza. L'unico atto veramente perfetto è la sofferenza, anzi la morte. Come Dio vive in te? L'incarnazione di Dio ha il suo compimento nella Morte di Cristo » (p. 114).

Per questo il *Diario* è anche percorso dal senso della « fatica immensa » che comporta questa morte, dalla necessità di un continuo sforzo da porre in atto, di un imperativo morale cui essere fedeli, da questo « non essere mai in vacanza » (p. 44), e meno dal senso fiducioso e dunque tranquillo e semplice dell'abbandono (ma si veda alle pp. 25, 115). Ma proprio questo sforzo è il contrario della morte de-

siderata, in quanto sembra comportare il permanere di una qualche fiducia nelle forze umane. Forse per questo l'esperienza mistica, quale risulta dal *Diario*, appare legata, come si diceva, alla fede («tutto è nella fede» p. 179), è un inizio, una condizione di vita intermittente, che si conquista e si perde, che ha raggiunto lo spirito ma non definitivamente, che dà una pace transitoria allo spirito e non gli toglie l'angoscia.

Questa strada porta dunque il Barsotti a vedere come la pienezza della fede consista nel morire a se stessi per disporsi a un rapporto con Dio, che porta alla trasformazione dell'uomo in Dio (e su questo ha parole assai belle): questa dimensione fondamentale dell'esperienza cristiana è qui ben presente; ciò che manca o appare velato, è il compimento, quello che il Cristo indica e realizza nella resurrezione, cui «agogna tutto il creato». Può essere questa l'origine teologica di una sottile forma di spiritualismo che per tutto il *Diario* si ritrova, in concorrenza con alcuni momenti diversi, che vedremo, in cui la pienezza cristiana viene realisticamente affermata. Divario che sarà forse dovuto anche a letture non sempre perfettamente assimilate e ricondotte a un criterio unitario, tale da evitare equivoci o confusioni.

Il Barsotti non pensa, certo, che il creato è male, che è pura illusione, ma è sul punto di dirlo: si afferma che per il cristianesimo non avrebbe senso che la carne non partecipasse alla gloria divina (cfr. pp. 33, 74-75, 86), ma si afferma poi continuamente il peso, il limite della carne: «il legame col corpo è veramente una schiavitù, la più grande» (p. 134), «io so che la creazione non è pura illusione perché io non sono pura illusione. Ma posso io toccare la creatura, avere un rapporto con le cose? Il mio rapporto è con Lui, io non vedo che Lui» (p. 22), «la creazione sussiste solo in questo atto di morte... la creazione tutta si afferma nel negarsi» (p. 26), «tanto incombe l'eternità che non puoi vivere oggi che la tua morte. Eppure il cristianesimo afferma la misteriosa realtà del tempo presente» (p. 42), «bisogna forse essere più ottimisti... di satanico è l'atto solo onde la volontà si nega alla grazia - tutto è buono, ha dichiarato Dio. Ma bisogna anche dire che dopo il peccato tutto il demonio fa servire al tuo rifiuto» (p. 154), «tutta la vita dell'uomo nel piano naturale e visibile non è che menzogna» (p. 166). Il Barsotti sfiora così atteggiamenti vicini a quelli gnostici. E ciò si vede, in particolare, dal suo giudizio sull'eremitismo.

Per un attimo egli si rende conto, con perfetto realismo, che la natura umana, in quanto creazione di Dio, è segnata indefettibilmente dal bene, così che tutta la storia umana non è come tale in grado che di manifestare e realizzare i disegni di Dio: in questa coscienza vengono meno la condizione monastica e tanto più quella eremitica come testimonianze storiche di separazione materiale dalla storia, come condizioni dunque di vita cristiana che siano oggi storicamente proponibili. Questo sembra accennare il Barsotti quando afferma e si domanda: «Una vita puramente eremitica nel cristianesimo non ha senso. L'ha nell'induismo perché la creazione è pura illusione cui l'anima deve sottrarsi» (p. 32), e poco prima: «che la vita eremitica vada scomparendo non potrebbe essere un segno? L'anima cristiana si ribella alla tentazione greca del monofisismo» (p. 28). Questo è l'esito autentico cui tende, per un verso, l'esperienza del Barsotti, e che gli fa toccare alcuni temi di grande interesse: come tutta la vita umana sia nella Chiesa (p. 56), e come la spirazione dello Spirito Santo da parte del Cristo comporti un eguale spirare da parte del cristiano (p. 138), e come la vita cristiana comporti, sull'esempio di Maria, una generazione di Cristo (cfr. p. 142, ma anche altrove, ché questo tema è meno isolato degli altri, anche se non sempre limpidamente reso), e dunque come la pienezza cristiana comporti di andare al di là dei segni sacramentali (p. 118); meno felice, come sempre quando tocca la storia, il problema del passaggio dalla prima comunità cristiana in Palestina,

fatta di ebrei, alla « Chiesa dei gentili » (p. 198).

Se questo realismo fosse al centro della sua esperienza e dunque della sua argomentazione teologica, e non rimanesse invece marginale, la vita cristiana risulterebbe veramente solo come incorporazione al Cristo, indipendentemente da una condizione esteriore per rapporto alla storia e che dalla storia isoli e pretenda di difendere: la vita cristiana comporta la redenzione nel Cristo di tutta la storia. Il *Diario* descrive invece fondamentalmente la scelta del Barsotti per la vita eremitica, ne è in questo senso la giustificazione. Così che egli arriva a dire: « Le cose ci difendono da Dio. Per questo la perfezione della vita cristiana è la vita eremitica perché la solitudine, il vuoto fanno presente Dio » (p. 111), e ancora: « Se la vita eremitica non è la vita perfetta, allora il cammino dell'uomo verso la morte non porta l'uomo alla vita. La vita perfetta non è l'affondare dell'uomo nel silenzio di Dio? » (p. 74): dove, stranamente, con «silenzio» viene definito il Verbo.

L'eremitismo è dunque il messaggio di questo *Diario,* anche se talvolta felicemente contraddetto da un desiderio di pienezza, di grandezza, di vita divina nella storia; l'eremitismo come condizione di vita perfetta in Dio, ma che coinvolge una forma di pessimismo circa la storia umana. Anche la storia della Chiesa, come istituto, è considerata pessimisticamente: « sempre la stessa miopia, gli stessi compromessi, forse la stessa corruzione... non gli ha fatto nulla la riforma protestante... e tanto meno gli fanno i suoi santi » (p. 53).

Un libro dunque singolare perché se apre al lettore una spiritualità autentica, presenta tuttavia un'esperienza incompiuta. Per questo suo carattere il *Diario* è affascinante in alcune parti ma monotono nel suo insieme: è meno la ricchezza della vita cristiana che viene descritta, e più questo « non essere mai in vacanza », questo ripetuto atteggiarsi nella disposizione ascetica.

C. L.

ANTONIO ORBE: « ANTROPOLOGIA DE SAN IRENEO » - Biblioteca de autores cristianos, La Editorial Catolica, Madrid. 1969.

La lunga attenzione alla teologia prenicena, e in particolare alla gnosi valentiniana, ha reso possibile al padre Orbe di darci un lavoro magistrale su sant'Ireneo. Il padre Orbe ha colto sia la profonda fedeltà alla tradizione, sia la ricchezza di filoni costitutivi di essa, presenti nell'opera del vescovo di Lione, sia, infine, la profondità e l'originalità con cui Ireneo presenta il messaggio ricevuto.

Il valore attuale di Ireneo, come il nostro autore lo espone, risulta evidente: ci troviamo di fronte non solo a un testimone della *paradosis* apostolica, ma proprio di fronte a un teologo che, pur portando la sua riflessione sino al fondo delle conseguenze, intende situarsi esclusivamente sul terreno della originalità cristiana. Non solo abbiamo dunque una teologia che non si fonda su una strumentazione filosofica acquisita: ma una teologia estremamente sensibile a tutti quei temi, (l'antropologia, la storia della salvezza, il peccato originale) che sono esattamente propri all'attenzione teologica contemporanea. Non a caso l'autore ha focalizzato il suo lavoro su Ireneo proprio sull'antropologia.

Il padre Orbe non si limita ad una semplice esposizione del pensiero ireniano: la sua accurata ermeneutica giunge a far risaltare l'originalità, per rispetto alla teologia corrente, del pensiero di Ireneo, anche ponendo ad esso questioni moderne, che in quella forma Ireneo non si è posto: per esempio l'ipotesi della struttura della storia della salvezza senza il peccato di Adamo.

Il punto centrale del pensiero di I-

reneo, per quanto riguarda l'antropologia, è l'uomo come corpo. Il padre Orbe giunge a proporre come definizione della antropologia ireniana l'espressione « antropologia della carne » (p. 528).

Già nella stessa *plasmatio* del corpo di Adamo (il secondo capitolo del Genesi è fonte primaria dell'antropologia ireniana), è presente la Trinità. Il *plasma* di Adamo rimanda a una triplice causalità: a) del Padre, causa prima da cui viene la polvere e il fango da cui è tratto il corpo di Adamo; b) del Figlio, autore — in quanto immagine del Padre — della forma visibile (a immagine di Dio) del corpo; c) dello Spirito Santo, autore — come somiglianza di Dio — della virtù interiore (a somiglianza di Dio) del corpo.

Diversamente dalla posizione che Agostino renderà classica, immagine e somiglianza vengono qui poste non nell'anima o nel composto ma nel solo corpo. L'anima, tanto per la sua origine come per il suo esercizio, viene in secondo luogo: è essa ad assumere qui il ruolo strumentale che il corpo ha nella tradizione filosofica greca. Essa interessa come condizione di possibilità della libertà e dunque del merito. Alito di vita inerente al corpo, è un mezzo transitorio di esso, chiamato a sparire un giorno per dar vita allo Spirito vivificante (p. 520).

Queste affermazioni possono apparire sconcertanti. L'esegesi di Antonio Orbe chiarisce però quel che si deve intendere per funzione temporale dell'anima. L'antropologia stessa di Ireneo è pensata in funzione non di una idea di natura umana (anche se quest'idea è necessariamente presente) ma in funzione della storia della salvezza. L'anima svolge una funzione transitoria nel corpo: è quella di dargli vita, e soprattutto di dargli il mezzo di unirsi allo Spirito, cioè di realizzare compiutamente la somiglianza divina. Qui dunque possiamo riconoscere la funzione che l'anima svolge « naturalmente » verso il corpo. Ma quello che la nostra educazione filosofica ci porta a esprimere come « natura », per Ireneo è fondamentalmente una tappa della *historia salutis*: è esattamente quella propria di Adamo dopo il peccato, è l'antropologia del peccatore. In Adamo prima del peccato lo Spirito vivificava l'anima e le conferiva l'immunità dalle passioni: le dava la possibilità di vivificare il corpo in eterno, senza la morte. Nel corpo glorioso lo Spirito Santo vivificava il corpo e l'anima. La libertà dell'uomo perfetto è la stessa libertà dello Spirito.

Ciò che dunque passa è la funzione dell'anima per rispetto al corpo, nel modo che diciamo naturale e che è semplicemente mortale.

L'anima sopravvive dunque come parte, condizione del corpo: è in quanto elemento dell'integrità di esso e non in quanto realtà di per sé separata e in fatto unita che essa riceve il suo titolo all'immortalità (che in Ireneo è propria della divinità).

Come Lattanzio, Ireneo distingue la non-mortalità dell'anima, cioè il suo non esser coinvolta dalla morte del corpo, dalla sua immortalità, dal suo esser viva in ragione della sua stessa natura. L'anima permane anche dopo la morte del corpo per dono di Dio (p. 447). Ma nei dannati questo permanere vivi è come una morte continua, perché l'anima non è vivificata da quel principio che è di per sé la vita. Corpo e anima sono chiamati a essere vivificati dallo Spirito Santo: questa è la vita immortale, la vita divina. La vita dei dannati è semplicemente una vita-non-mortale, una vita in cui la provvidenza divina li conserva, ma senza che essi possiedano come proprio lo Spirito Santo, e dunque la somiglianza divina che fa immortali. Ireneo pensa dunque a partire dall'economia perfetta, quella della creatura divinizzata, animata dallo Spirito Santo, perché tale creatura è appunto di per sé oggetto del disegno divino. E' un punto di vista diverso da quello della tradizione filosofica, ma è un punto di vista che si fonda esclusivamente sulle categorie bibliche.

Proprio perché la *historia salutis* è la categoria fondamentale di esposizione, il corpo riveste qui tanta importanza. Il corpo, perché assolutamente non somigliante a Dio secondo l'essere, non può esserlo che secondo il dive-

nire: e cioè storicamente. Con una densità intellettuale ricca di implicanze, il corpo viene posto come somigliante a Dio perché capace di divenire. L'angelo è identico a se stesso sin dal primo momento: per questo non è per natura portatore di quella somiglianza a Dio che è presente nell'uomo. L'uomo diviene: perciò porta in sé la tensione alla somiglianza di Dio e, alla fine, nella perfezione, la somiglianza compiuta. Il greco, distinguendo *omoiòsis*, il processo, da *omoiòtes*, somiglianza compiuta, indica quel che potremmo dire in termini nostri come la vocazione soprannaturale implicita nella natura umana e il compimento soprannaturale di essa. L'uomo è una creatura corporea e perciò storica; quindi ordinata a divenire Dio.

La lucidità teologica con cui padre Orbe dirige sempre la sua ermeneutica consente di vedere nettamente quella che oggi potrebbe paradossalmente chiamarsi la singolare novità del pensiero di Ireneo.

Basterebbe richiamare qui l'analogo problema in san Tommaso e all'immensa irrisolta *querelle* teologica di cui ha dato luogo, e che il padre de Lubac ha riportato nella tematica teologica contemporanea. Vogliamo dire: il desiderio naturale della beatitudine soprannaturale. In Tommaso il problema è esposto in riferimento alla sola anima: è la natura intellettuale che, come tale, è *capax infiniti*. Tommaso fonda tale qualifica della natura umana sull'attributo dell'anima più caro alla filosofia: cioè l'universalità della conoscenza intellettuale. L'aporia che ne viene fuori (e che si fonda sul fatto che la fede cristiana non può in nessun modo rendere sinonimi intellettuale e divino, mentre la filosofia greca che quell'argomento ha elaborato lo poteva benissimo) si fonda proprio sul fatto, in ultima analisi, che la natura umana è vista come nel medesimo stato della natura angelica e dunque intesa in modo fondamentalmente statico, ontologicamente e non storicamente: in Ireneo il *proprium* della natura umana è la sua imperfezione costitutiva, il suo essere radicalmente diversa da Dio eppur fatta secondo la sua immagine. E' in questa diversità (che viene dal Padre) e in questa immagine (che viene dal Verbo), che si innesta la tensione che inevitabilmente fa dell'uomo la creatura che diviene.

E diviene *anthropos teleios*, uomo perfetto, cioè appunto Cristo, Verbo immagine del Padre. E così nella gloria riveste, esso, terra, fango, assolutamente altro dal Padre eppure da lui derivato, riveste ciò che è proprio del Padre, cioè l'immortalità, la natura divina.

E così come le tre Persone divine sono presenti nella formazione del corpo umano, così lo sono nel divenire stesso dell'uomo. Lo Spirito Santo nasconde in qualche modo la sua personalità nell'uomo perfetto come se si trattasse soltanto di esaltare la natura umana all'altezza del Verbo, ponendo la Chiesa degli uomini al posto che come Spirito del Verbo gli appartiene (p. 143). Non è lo Spirito ma il Verbo il termine supremo di assimilazione. Allo Spirito compete dunque la divinizzazione, il processo dell'assimilazione. Il Verbo è il termine ultimo dell'assimilazione: *caro ab Spiritu possessa, qualitatem Spiritus assumens, conformis facta Verbo Dei* (p. 142).

E così il corpo fatto a immagine del Verbo diviene l'immagine del Padre: *consimilem faciens hominem Invisibili Patri per visibile Verbum* (ib.).

A questo livello ci pare situarsi la densità massima della prospettiva di Ireneo, cui ci ha condotti l'analisi e la riflessione del padre Orbe.

Ma il libro continua la sua analisi non soltanto in questa prospettiva essenziale; è anche la concreta vicenda storica della salvezza così come Ireneo la vede che è posta in luce: peccato originale, morte, incarnazione redentrice.

Il padre Orbe sottolinea come in Ireneo sia chiaramente affermata l'universalità del peccato di Adamo: Ireneo non distingue peccato originale originante ed originato. Si limita ad affermare che il peccato di Adamo è il peccato di tutti gli uomini. La sua universalità della morte. Ma la morte

appare come un atto della misericordia di Dio che impedisce così la perennità del peccato ed evita al tempo stesso che una economia di semplice perdono si risolva in occasione di disprezzo dell'ordine divino. La morte dunque che il peccato di Adamo produce non è la morte dell'anima (secondo la soluzione di Origene che rimarrà, mitigata, in Agostino): la morte che il peccato produce è direttamente la morte del corpo. In questo senso la universalità della morte è effetto e al tempo stesso testimonianza dell'universalità del peccato.

Appare qui la rigorosa coerenza dell'impostazione di Ireneo: la sua interpretazione del peccato originale è rigorosamente conseguente alla sua concezione dell'uomo come carne. Al tempo stesso egli riesce a rendere armoniosamente conto della universalità del peccato e di quella della morte: mostrando proprio in questo regime di pena la misericordia divina.

Infine il padre Orbe sostiene che in Ireneo l'incarnazione del Verbo non ha come causa necessaria il peccato: tutta l'economia della creazione del mondo e nell'uomo ha il suo vertice nel Verbo incarnato.

Di più; la preesistenza del Salvatore è contenuta, secondo Ireneo, nella generazione stessa del Verbo (p. 492).

La creazione ha, conseguentemente, il suo fondamento nel Verbo incarnato.

Leggendo Ireneo, ci sembra che alla fine il pur storicamente inevitabile e ricco incontro della rivelazione biblica con la filosofia greca abbia finito per creare più problemi che soluzioni. Ireneo vide la filosofia greca nella sua forma peggiore, quella in cui i limiti del pensiero greco apparivano nella loro purezza: cioè come gnosi. Scelse dunque una via che non fu quella seguita né in oriente né in occidente. Il rivederla oggi ce la fa sentire come nuovissima. E' come se il nostro tempo avesse trovato il suo interprete prima ancora che la Chiesa del *kairòs* dei gentili prendesse il suo volto: un interprete in cui i due Testamenti paiono l'armoniosa ed unitaria fonte di una cultura che solo su di essi si fonda.

Il padre Orbe ci offre dunque la chiave per cogliere la grandezza di Ireneo. Quest'opera viene da chi ha studiato e sottolineato la sottigliezza della telogia valentiniana: il medesimo autore mostra ora quali profondità intellettuali erano aperte dalla coerente fedeltà alla tradizione.

G. B. B.

JEAN WILLEBRANDS: « OECUMENISME ET PROBLEMES ACTUELS » - Editions du Cerf, Paris 1969.

L'ecumenismo, persino quello interprotestante, incontra difficoltà crescenti. Alla forza delle tradizioni antiche (che hanno fatto sentire il loro peso nel recente rigetto da parte della convocazione anglicana del progetto di unione completa con la Chiesa metodista), si aggiungono il peso di obiezioni nuove, come quelle che il pastore Carson Blake ha indicato a Uppsala: la teologia secolarizzata e l'esegesi radicale. Le conferenze del cardinale Willebrands tengono conto del doppio ordine dei problemi, particolarmente dei secondi. Sul primo piano, il cardinale spinge la sottolineatura del pluralismo della Chiesa locale sino a sostenere che questa deve avere forme liturgiche proprie, una disciplina propria, una spiritualità propria, una teologia propria (p. 128). Questo concetto di teologia, non definito, ha confini assai ampi: è per esempio ammessa la possibilità di un giudeo-cristianesimo, cioè di una comunità cristiana che ritenga ancora valida la legge mosaica. L'ipotesi è suggerita dal passato, ma è espressa in formule che sembrano ve-

derla aperta al presente, in riferimento all'attuale giudaismo: « il cristiano considererà come legittima, ed accettata dal Dio che l'ha donata, una struttura di popolo di Dio che viva della Torah come il giudaismo ne ha vissuto... Come Gamaliele aveva protetto i cristiani di Gerusalemme contro i sadducei, così sembra che il giudaismo dovrebbe accettare la presenza di una Chiesa giudeo-cristiana, così come c'è una Chiesa di Francia, del Giappone, eccetera » (p. 126). I confini, molto imprecisi, di ciò che si può intendere come pluralismo teologico, sono qui sorprendentemente ingranditi.

Delle difficoltà poste all'ecumenismo dalla secolarizzazione e dall'esegesi radicale, il cardinale tiene conto: ma sembra piuttosto nel senso di una parziale inclusione del loro significato immediato, che mediante una discussione, da punti di vista diversi, su di esso. Così l'autore afferma che, per quanto riguarda la Scrittura, « i numerosi tratti leggendari e l'aspetto mitologico non permettono di riconoscere facilmente la testimonianza storica, degna di fiducia... L'uomo d'oggi amerebbe sapere quel che veramente è successo ». E subito sotto: « un buon numero di storie miracolose, leggende ed altri elementi mitologici, non sembrano ormai più accettabili al nostro spirito scientifico... In molti casi sarà necessario procedere ad una revisione della concezione cristiana tradizionale del mondo » (p. 174).

Il Willebrands accetta la tesi che la cosmologia greca fosse più aperta al trascendente che l'immagine del mondo fornita dalla scienza moderna (p. 171): e che la teologia debba assumere il compito della più radicale secolarizzazione.

Ma in nome di che cosa essa interviene allora nella società? In quanto teologia, essa non sembra in possesso che di un concetto negativo: « Dio è l'Altro, assolutamente differente. Per noi, rimane un Dio nascosto, che noi non possiamo né afferrare né veramente comprendere » (p. 192).

Il titolo in concreto rivendicato non è Dio, ma il povero: « La teologia deve farsi il difensore dei poveri e degli oppressi, il cui valore per il progresso dell'umanità non è sempre molto visibile » (p. 190).

Ma se il valore del povero non appare sul piano dell'immanenza secolarizzatrice, e se la trascendenza non offre nessun titolo positivo di presenza storica, allora quale sarà il fondamento della difesa di chi non partecipa al progresso? Se l'immanenza non lo accetta e la trascendenza è muta, l'uomo che non possiede altro che la sua umanità, che titolo avrà mai? Non ne avrà altro che di divenire in qualche modo, esso stesso, forza storica: cioè di giustificarsi sul piano dell'immanenza. *Ad quid,* la teologia, se Dio non è una forza storica? Se Dio è il « tutt'Altro », come la teologia può essere diversa da una pretesa inutile?

Se i termini concreti con cui il dialogo ecumenico viene affrontato suscitano problemi, il principio invece che ne fonda la necessità è bene espresso: « E' un'opera sempre nuova il proclamare ad un tempo l'unità del carattere assoluto e del carattere storico della verità, così come la differenza che li separa, senza cadere mai nella metafisica corta dell'essenzialismo o nel relativismo assoluto. Tra gli sviluppi e le molteplici storie dell'umanità, una sola storia dà un senso a tutte le altre, la storia della salvezza. E' compito della teologia di interpretare la storia del passato nella luce della storia della salvezza e di mostrare così il cammino della storia futura dell'umanità, di spiegarne il senso. La teologia non ha che un futuro, divenire la teologia del futuro » (p. 178). Qui passato e futuro sono visti nella loro unità, come la sorgente sempre viva dell'autentica profezia che costruisce il futuro perché è pienamente fedele al passato. Gli idoli del mondo ci parlano sempre alla fine in nome del presente. Solo ciò che non è più, è il trampolino di lancio verso il ciò che non è ancora. Ci sembrerebbe questo un principio essenziale di un ecumenismo autentico che sappia fare della sua fedeltà al passato il principio della *renovatio Ecclesiae.*

G. B. B.

MOSHE LEWIN: « L'ULTIMA BATTAGLIA DI LENIN » - Traduzione di Rosalba Davico, edizioni Laterza, Bari 1969.

Non è ancora completamente spiegato quanto accade negli ultimi mesi di vita di Lenin, nonostante le molte rivelazioni succedutesi fin dal 1920 (Trockij) eppoi con l'*affaire* del « testamento » di Lenin scoppiato col ventesimo congresso del pcus. In questi ultimi anni vi sono stati periodi in cui è stata tollerata in Russia la pubblicazione di studi sull'argomento, oppure è stato messo a disposizione degli studiosi materiale per compiere tali ricerche: come è accaduto nel 1963 con la pubblicazione nella rivista storica sovietica *Voprosy Istorii* del *Diario dei segretari di Lenin* (note di servizio prese dal novembre del 1922 al 6 marzo del 1923). In tali note è registrata ogni giornata di lavoro di Lenin nell'ultimo periodo della sua vita, con l'arida precisione di un libro contabile: incontri, ordini, annotazione delle disposizioni tradotte in pratica, dettatura di corrispondenza, perfino propositi « agendati ».

Moshe Lewin — un ebreo polacco nato nel 1921, ora docente alla *Columbia University*, ma con un'esperienza di lunghi soggiorni in Russia, Israele e Francia — analizza tutti i sopraddetti documenti per valutare la portata del conflitto che deve esserci stato tra Lenin e l'apparato burocratico del nascente Stato sovietico, ossia tra Lenin e la degenerazione che prese piede sia per forza di cose, sia perché con l'avanzare del decadimento fisico dovuto alla paralisi che lo colpì la prima volta il 25 maggio 1922 Lenin ha sempre meno voce in capitolo nell'apparato direttivo del suo partito. Ufficio politico, comitato centrale, compagni responsabili di singoli settori lo venerano: ma non gli forniscono documentazioni, in pratica non tengono conto delle sue indicazioni: insomma tendono a isolarlo e ad imbalsamarlo come un mito.

Lenin intuisce la degenerazione dei metodi di gestione che condurranno — ad esempio nel settore dell'agricoltura — alla nep. E' però sempre più impotente a fermare l'avanzante assolutismo. La macchina della dittatura, ormai in moto, non ha più bisogno di lui.

Le questioni che angustiano Lenin sono appunto dittatura burocratica (forma che considerava indispensabile per breve periodo, ma « anomala » poi) e « decollo » economico, ossia la necessità di stabilire un'armonia tra classe operaia ed altre forze economiche come contadini, artigiani, piccoli commercianti.

Lenin resta perplesso di fronte a quanto sta accadendo, e soprattutto è preoccupato per il dilagare di funzionari dirigenti — solo a Mosca erano sui cinquemila — che non sono più guidati dal partito (ossia dal partito comunista come lo intendeva Lenin), ma costituiscono ormai una macchina a sé, una casta che già esprime suoi capi.

Lenin avverte — con disperazione e impotenza al contempo — che la dittatura del proletariato tende sempre più a restringersi per divenire la dittatura di pochi.

Invano Lenin scrive ai membri del comitato centrale (nel marzo del 1922): « Se non si vuole chiudere gli occhi dinanzi alla realtà, bisogna riconoscere che attualmente la politica proletaria del partito è determinata non dalla sua composizione, ma dall'autorità immensa ed intatta di quel ridottissimo strato che si può definire la vecchia guardia del partito ».

Il processo prosegue. Né Lenin, né il ristrettissimo gruppo di fidati collaboratori (tra i quali la Krupskaja, sua moglie) possono arrestarlo. Lenin si avvede che era giusta una critica mossagli già nel 1903-1904 da Trockij sulla teoria dell'organizzazione del partito: « L'organizzazione del partito prenderà il posto del partito stes-

so; il comitato centrale prenderà il posto dell'organizzazione; e, infine, il dittatore prenderà quello del comitato centrale ».

Di particolare interesse nella ricostruzione fatta da Lewin è la diffidenza verso Lenin del nascente dittatore Stalin, diffidenza tramutatasi in ostruzionismo (rifiuto di mettergli a disposizione documenti, ma non rifiuto deciso, temporeggiamenti a scaricabarile). E, quando qualche dossier arrivava finalmente nelle mani del malato — con la complicità delle fidate segretarie Fotieva e Volodiceva, della Krupskaja, e di pochi altri — l'avviarsi di una sorta di processo all'operato di Stalin. Tale processo appare da annotazioni dello stesso Lenin. Lenin tenta, con scarso successo, di mettersi in contatto con altri dirigenti, col risultato che Stalin viene a saperlo e diventa sempre più diffidente, sempre più inquieto. Stalin diviene sempre più arrogante, mentre le forze abbandonano Lenin (si veda per questo la lettera indignata rivoltagli da Lenin per una volgare ingiuria mossa da Stalin alla Krupskaja, p. 115).

Le molte notizie inedite trovate in questo lavoro di Lewin dànno ora un contorno più attendibile alla figura di Lenin negli ultimi due anni di vita (coincidenti con gli anni più difficili per il comunismo sovietico). Resta solo da approfondire ancora un lato della questione: ossia se nel difficile momento storico in cui venne a trovarsi la Russia in quegli anni, all'interno in pieno caos, assediata da tutto il mondo, sarebbe stato possibile ad un Lenin in buona salute un operato conforme alla sua teoria, e soprattutto conforme alla sua onestà. Oppure se le diversioni impostegli da circostanze impreviste avrebbero oltrepassato i limiti di un'etica della situazione per giungere ai primi gradini di quello che sarebbe stato lo stalinismo. Non si vuole assolutamente accostare con ciò Lenin e Stalin, poiché Lenin avrebbe comunque diviso la dittatura con un numero più vasto possibile di compagni, mentre Stalin non si fidò di nessuno e regnò da solo. Ma ai fini, ad esempio, delle persecuzioni ai contadini, poco sarebbe variato, poiché il fine avrebbe comunque giustificato i mezzi: ed il fine era — con Lenin e con Stalin — la sopravvivenza del partito: sopravvivenza che sarebbe divenuta impossibile già mezzo secolo addietro senza quella serie di azioni di forza (per usare un eufemismo) che tutti conosciamo. E sulla logica di tale proposizione fan testo anche i recenti avvenimenti che vedono non solo interventi di carri armati nei posti in cui il comunismo è stato esportato, ma un ritorno perfino di neostalinismo, le cui avvisaglie sono sempre più evidenti, all'interno della stessa Russia.

G. L.

« POETI D'ISRAELE » (Antologia della poesia ebraica moderna) - A cura di Giorgio Romano, traduzione di Lydia Pigiavi Levi, editore Rebellato, Padova 1969.

Si tratta di un volume pregevole, oltre che per l'apporto alla conoscenza di questa poesia, per l'eleganza e accuratezza della edizione, che contiene una ventina di tavole in bianco e nero, dedicate a pagine miniate, autografi di poesie, aspetti del paesaggio palestinese, e così via. Per quanto riguarda la qualità della traduzione, va detto invece che non ci sembra molto buona (in realtà, non possedendo il testo a fronte e, soprattutto, ignorando l'ebraico ci mancano prove di quanto affermiamo); tuttavia l'uso di un italiano arcaico — parole tronche, endecasillabo del più tradizionale e « chiuso », termini consunti e desueti — ci fa pensare a una reale carenza in questo senso che, tuttavia, non infirma eccessivamente il lavoro, il qua-

le ha il merito di permetterci la conoscenza di ventinove poeti, dal celebre Bialik (nato in Russia nel 1873 e morto nel 1943 « punto di congiunzione tra l'età diasporica e quella della resurrezione nazionale ») a Cerni Carni (nato nel 1925 a New York), che si susseguono in ordine cronologico, e il cui più vistoso carattere è il fatto di essere nati tutti — tranne due — fuori d'Israele, e di essersi là trasferiti durante le numerose ondate di immigrazione, anche molti anni prima della costituzione ufficiale — nel 1948 — della nazione ebraica.

Nell'introduzione Giorgio Romano chiarisce che in questa « opinabile materia », che è la moderna letteratura ebraica, « è difficile determinare i confini e gli inizi ». Le motivazioni dell'inizio da Bialik risalgono anzitutto a due principî ben definiti: l'uso dell'ebraico (contrariamente all'opinione di molti, infatti, il Romano sostiene che l'ebraico non era mai morto e che « il suo tornar a essere una lingua parlata e di uso comune fa parte di un complesso fenomeno storico che si inserisce nel movimento di rinascita nazionale »), e il fatto che tutti questi poeti, nati nelle terre della Diaspora, hanno sentito il richiamo di Sion e si sono trasferiti in Palestina, contribuendo quasi sempre di persona alla lotta per la nascita e l'affermazione del nuovo Stato; uomini, quindi, accomunati e caratterizzati da un amore cosciente e fattivo ad Israele.

E' naturale che, date le premesse, i temi e il tono di questa moderna poesia siano — comprensibilmente — i più varî, andando dall'enfasi risorgimentale (come in Bialik, Karni, Grinberg, Leah Goldberg) all'intimismo di Fichman, Rachel, eccetera, alla poesia lirico-drammatica (Landman), alla tradizione mistico-chassidica rivista alla luce dell'esperienza della immigrazione (Shalom). Compaiono così voci che si rifanno a forme bibliche e rabbiniche, ma soprattuto voci che — per l'assimilazione diretta nei paesi di nascita e formazione — risalgono alle moderne correnti della poesia europea, risultando poi innovatrici delle forme metriche ebraiche. Carattere quasi costante di questi poeti è, ripetiamo, la loro origine europea (o meglio europeo-orientale); origine che, tuttavia, non ne impedisce la piena funzionalità in seno alla letteratura israeliana, né una notevole indipendenza dai moduli più spiccatamente europei. Nota importante ai fini di una conoscenza meno superficiale di queste voci così ricche di implicazioni sociali è anche il fatto che di ogni poeta appare una notizia bio-bibliografica, ove è tracciato un essenziale profilo critico dell'autore. Da notare ancora, a riprova della eccezionale apertura culturale di questa poesia, il fatto che quasi tutti i poeti risultano essere traduttori da molte lingue, e quindi diffusori di cultura in Israele, cosa che permette quella interazione, quel travaso di esperienze indispensabile sempre alla poesia.

Non ci resta, a questo punto, che citare alcuni dei versi a nostro avviso più significativi e alti. Questi, per esempio, sono tratti da *Autocritica* di Uri Zvi' Grinberg (nato in Galizia nel 1894): « ... Dimenticaron tutte l'esperienze / avute dal destino e poi l'orrore / della loro esistenza. / S'alzano ogni mattino — ancor si può! / Ma se l'incendio delle loro case / divampa, e non c'è scampo, / son come bestie chiuse nella stalla / che sta bruciando: / mugliano amaramente. E allora vedono, / allora sanno l'orrore presente, / com'è per l'animale che intuisce / l'evento spaventoso. / Colui che fu raggiunto dalle fiamme / viene bruciato, colui che si salva / è simile alla bestia ch'è scampata. / Mangia il suo pane, e rassomiglia al bove / che pasce l'erba sul prato che trova ».

Ed è certo che una poesia come questa di Chaim Buri (nato nel '23 a Tel Aviv) si inscriva di diritto nel migliore filone di questi anni: « ...Il tempo mi è mancato / per coprirmi di muffa, / o di ruggine, / e di compìre i cicli / nascita — e sepoltura — e nascita — / e legarmi ai ricordi / o ingiallire come, foglio a foglio, un grosso libro... / Il ciclo era compiuto. / Parlavan gli altri col / " nos majestatis ". / E furono i miei giorni tutti eguali / al finire del cammino. / E',

sopra il campo, impietrita la luna. / La mia mano sostiene / il mento d'un dormente / e lenta impallidisce — / è, il peso del cranio, enorme, / capelli e sogni. / La moglie mia lontana in veglia solitaria: / La moglie mia ch'è aspersa di lacrime e sudore — / gravida — e già così prossima al parto » (da *1923-1958*). Da questi insufficienti campioni si riesce tuttavia a rilevare, crediamo, i caratteri proprî di questa poesia: tragicità profonda, severità che spesso si vena — nei più giovani — di ironia; intensità morale e lessicale, pessimismo e speranza.

Per concludere, vogliamo porre a confronto due modi di esprimere la funzione e anzi l'essenza del popolo ebraico, così come essi vengono visti da due poeti coetanei. Scrive Jehuda Amihai (nato a Würzburg, in Germania, nel 1924): « ...noi siam come gli steli di quei fiori / che sono tutti legati dentro un vaso, / giù nel fondo, e nel buio. / Siamo in distretta. Ma lassù, oltre il bordo del vaso, il cielo dei fiori sbocciati; / ha ciascuno di noi la sua corolla, / però non c'è tra noi chi lo sappia, / laggiù, nella distretta, dentro al buio, / tutti serrati l'uno contro l'altro. / E prossimi alla morte » (Da *Le nuvole sono le prime a morire*). Così si esprime invece il già citato Cerni Carni: « ...Noi siamo coloro che son coricati sopra la soglia dell'eromper d'onde. / ...Non saremo irretiti dal lamento / dei gabbiani, dal lembo della veste di Giona. / / Percuotiamoci il petto, ché domani / saremo ciechi, ed è per nostra colpa; / ...La legge colpirà severamente / il cantore, se questi non vorrà levar la mano contro il proprio canto, / se non vorrà condannar la sua voce / a entrare nella valva suggellata... ». Si coglie da questo confronto, la duplice maniera di impostare l'identico problema di una appartenenza (anche poetica) a Israele: maniera più tradizionale, lamentosa, la prima; più dura, autocritica, dialettica, la seconda. Si tratta comunque di due (o più) maniera che, in tutto il libro, testimoniano la validità e vitalità, esistenziale prima che letteraria, di questa poesia, incredibilmente ancora pronta a parlarci dopo le atrocità e gli scempi di una « civiltà » disumana, sepolta non foss'altro che dalla forza di queste voci e dalla radicata speranza di questi uomini.

M. B.

JOSE'-MARIA GONZALES-RUIZ: « DIO E' GRATUITO MA NON SUPERFLUO » - Jaca Book editrice, Milano 1969.

Il libro è, in certo modo, un libro di apologetica: è infatti dedicato « a tutti i meravigliosi isolotti del cattolicesimo italiano, con la speranza che non taglino mai i ponti che li uniscono al vecchio, vasto, logoro ma glorioso, continente ».

Il libro è in certo modo la versione aggiornata degli antichi testi sulla funzione sociale della religione, anche se qui è resa come la capacità liberatrice del messaggio cristiano. I termini mutano, ma non il senso: perché in realtà si tratta di un'apologia del messaggio cristiano (l'autore respinge il termine cristianesimo) considerato estrinsecamente, cioè per riferimento a un insieme di proposizioni e di comportamenti secolari. L'apologia, come nei vecchi testi, non riguarda la natura, cioè la verità del messaggio, ma semplicemente la sua giustificazione civile e storica.

Dal punto di vista teorico, il massimo che Gonzales-Ruiz raggiunge e l'agnosticismo. Ecco la sua impostazione del problema, fondata come quella del van Buren sul positivismo logico: « la tecnicizzazione crescente comporta una progressiva scomparsa del " sacro immanente ", ma non si può dimostrare a priori con degli argomenti socio-storici che il legame con un Dio gratuito e trascendente si trovi in direzione contraria di questo inevitabile processo di dissacralizzazione » (p. 58).

Tuttavia il senso della citazione del

positivista logico fatta dall'autore è che non si può fare alcuna affermazione al riguardo. Ad ogni modo, il Gonzales-Ruiz va praticamente nel suo saggio molto al di là di questa proposizione che è il suo fondamento teorico. Egli sviluppa una visione molto ottimistica della « funzione » storica del messaggio cristiano. Questa ha una funzione positivamente dissacralizzante in quanto esso intende Dio come il totalmente altro dal mondo: e si presenta perciò come la più perfetta negazione del sacro: la sua « specialità » dovrebbe essere quella di combattere le forme mascherate del sacro: cioè quelle laiche e culturali di ogni tipo.

Noi non vediamo quale tipo di dimostrazione il Gonzales-Ruiz possa dare: teoretica? Non sembra. Storica? Visto con questo criterio a livello fenomenico il « cristianesimo » (che infine questo storicamente, fenomenicamente esiste) risulterà sempre insufficiente.

Del resto, il Gonzales-Ruiz non limita certo le punte critiche contro il « logoro ma glorioso continente ». Sul piano della storia della teoria (gnoseologia, sociologia) le affermazioni del Gonzales-Ruiz ci cembrano non fornite, né capaci di esserlo, di un fondamento proporzionato.

Sul piano teologico, l'autore mantiene lo slogan popolarizzato dal Cardonnel, lo slogan della secolarizzazione: Dio è morto in Gesù Cristo: « Il Dio che muore in Gesù è il Dio della Bibbia, ossia il Dio che, dopo aver creato l'uomo, va in vacanza e lascia l'uomo padrone di se stesso e responsabile della creazione » (p. 41).

Ci piacerebbe coglier la storia di questa idea, certo non originale, del nostro autore: forse la sua genealogia ci porterebbe, attraverso Martin Buber, al concetto della mistica giudaica della creazione come « evacuazione di Dio »: Dio lascerebbe spazio al mondo e si ritirerebbe dalla zona che il mondo occupa: dal Dio signore della Bibbia si passa nella tradizione kabalica al Dio prigioniero che Israele libera: è ancora un tema gnostico che sottende questa tematica, così apparentemente rivoluzionaria.

Noi non vogliamo sottolineare che questa idea si pone su un piano mitico ed è incapace di un rapporto franco ed autentico con la ragione: ma il Gonzales-Ruiz non teme di scrivere che attualmente è l'uomo che manda avanti con le sue mani ed il suo cervello l'evoluzione, che esso è la forza immanente del mondo (p. 54). Il Dio della natura è escluso dal mondo: ma a maggior ragione il Dio della grazia. Dio è qui solo fine, non più causa. E' singolare, abbiamo raggiunto l'Aristotele del libero lambda della *Metafisica*, dopo tante critiche alla religione cosmica dell'Aristotele perduto...

Ma qui proprio è la nozione di grazia che se ne va: il cristiano non causa più nello Spirito Santo, non causa più in virtù divinizzata: l'essere divinizzato è respinto dal mondo assieme con l'essere divino.

Il concetto di sacro che l'autore offre è in qualche modo, cioè genericissimamente, comprensivo dell'esser stesso della grazia, dell'ordine soprannaturale: « sacro sarebbe l'aggettivo che si attribuisce alla presenza attiva ed immanente di Dio negli avvenimenti della natura e dell'evoluzione umana » (p. 54).

Espungere un « sacro » così definito della storia, non è solo la « morte » del Dio creatore, ma anche la negazione dell'*opus salvationis*, della grazia, della Chiesa.

Cristo appare allora semplicemente come il punto cruciale della dialettica in cui Dio scompare e l'uomo compare. Cristo diviene il centro della storia, a condizione di non essere più il divinizzatore, ma il supremo e riuscito Prometeo, la centrale figura gnostica dell'umanità, non il rivelatore di Dio, ma il rivelatore dell'uomo.

La tomba di Cristo è per la fede cristiana ripiena della gloria di Dio: il Verbo rimane unito al corpo chiuso nel sepolcro. E' qui che si consuma la vittoria sulla morte. Quella tomba è il vertice della gloria. Intenderla come la prefigurazione della « vacanza di Dio » ci sembra lontano, troppo lontano dalla nostra fede.

G. B. B.

MASSIMO PALLOTTINO: «CHE COS' E' L'ARCHEOLOGIA » - Edizioni Sansoni, Firenze 1968.

Ci sono epoche nella storia della umanità in cui l'uomo riscopre l'antico, quasi ripercorre col gusto di tale scoperta il filo di una tradizione — sacra e profana — che con la suggestione delle glorie del passato convalidi l'ordine presente. E' una sorta di corsa a un blasone di nobiltà, il più delle volte da parte di « nuovi ricchi » (e per ricchi qui intendiamo i gruppi, le generazioni, le classi o anche le popolazione di una regione che in un dato momento si trovano ad essere disponibili verso il sapere).

Chi non ricorda — a voler fare una sommaria cronistoria di queste corse alla riscoperta dell'antico — gli entusiasmi del Rinascimento, quelli della Enciclopedia e del Primo Impero, e alla fine dell' ottocento la ricomparsa del mito greco?

Il fascino, però, di tali riscoperte si allarga via via che si diffonde la cultura, ed è propagato sempre più dai moderni mezzi di diffusione. Sicché oggi la conoscenza del mondo classico diventa « un bene di consumo » indispensabile a decine di migliaia di persone.

Sono passati i tempi in cui della scoperta di un codice erano a conoscenza quei dieci o dodici eruditi; sono pure passati i tempi di Champollion (sebbene della decifrazione della pietra di Rosetta abbiano scritto a lungo, allora, anche le gazzette). E sono anche passati i tempi in cui l'ex droghiere Winckelmann con i suoi scavi in Grecia cominciava a divenire argomento di conversazione nei salotti della *belle époque.*

Oggi di archeologia, di mondo classico — e magari solo per sollecitazioni più prosaiche come può essere l'interesse per l'antiquariato « da arredamento » — ci si trova a parlarne ovunque: in autobus come in un ufficio di banca. Si è diffuso enormemente l'interesse per l'archeologia. L'archeologia « fa notizia » sui giornali; a volte è usata per creare sentimenti (ricordate la storia dei templi egizi condanati ad essere allagati?).

Il monumentale libro del Pallottino vuole allora essere una guida per le moderne legioni di amatori dell'antichità. E che uno studioso ed uno specialista come il Pallottino si sia « abbassato », o « scomodato » per darci un'opera che è più che un manuale, è sintomatico. Sono narrate le scoperte di città favolose, sono offerte con adeguato metro di interpretazione le sculture trovate negli scavi, sono viste con una nuova luce (ossia legate al loro tempo) le pitture conservate nei musei di tutto il mondo: affinché questa volenterosa legione di affezionati di archeologia (e molti appartengono al turismo di massa, ma a un turismo di massa qualificato) non venga delusa.

Con un testo preciso che differisce da un saggio scientifico solo per lo stile, che qui è di scorrevole divulgazione, con 285 tavole in bianco e nero e 29 in splendidi colori, il Pallottino ci conduce attraverso le civiltà dell'oriente e dell'occidente, dando una mappa completa delle città di interesse archeologico (compreso qualche *excursus* per località di scavi del paleolitico e del neolitico).

Non può essere, ovviamente, un *corpus* completo e che possa dire qualcosa di nuovo agli esperti (né il Pallottino voleva darci questo), tuttavia non è trascurato nulla di ciò che i neofiti devono sapere: ivi compresa una divagazione sulle tecniche moderne al servizio dell'archeologia, sui metodi (sia di scavo, sia di restauro e conservazione). E a questo proposito sono una rivelazione — per chi si accosta ora per la prima volta all'archeologia — la descrizione dell'ausilio dato dalle moderne tecniche perfino per la scoperta di un centro archeologico.

L'opera del Pallottino è un viaggio attraverso le curiosità e le vicende che hanno portato via via gli uomini a ri-

scoprire il passato: a individuare monumenti, a portare alla luce e classificare oggetti di scavo, a decifrare documenti: per giungere a quella che il Pallottino chiama « storia globale » dell'umanità (e che potrà essere scritta da uno storico che sia anche archeologo).

Ma, per tornare al diffuso interesse per l'archeologia (interesse che è pure un pericolo per la stessa, dati i rischi per danni arrecati da improvvisati ricercatori, o per un eccessivo scadimento divulgativo in termini di improvvisazione) non è da escludere che proprio l'archeologia possa aprire la strada al formarsi di una nuova forma di umanesimo universalistico.

L. L. R.

GEORGE USCATESCU: « PROCESO AL HUMANISMO » - Edizioni Guadarrama, Madrid 1968.

Quello all'umanesimo è un processo che ha una sua particolare origine, una sua storia, e forse, negli anni che stiamo vivendo, un suo declino. Comincia, possiamo dire, con Nietzsche e la metafisica vitalista, si associa a tumultuose vicende di ogni genere, tramonta, almeno intellettualmente, in quella specie di critica all'uomo fatta da Michel Foucault e nella ribellione condotta in prima fila dalla gioventù studentesca contro le forme oppressive della società industriale. In codesto arco di tempo dominato dagli sviluppi storici e ideologici del marxismo, dai motivi filosofici esistenzialisti, dal trionfo delle scienze fisiche, interpretato e condizionato da uomini come Heidegger, Lenin, Huxley, Teilhard, a cui oggi si aggiunge la figura fascinosa di Mao, una sola entità è rimasta la stessa, vuol dire in fondo l'autore, e questa è l'uomo. In altri termini, quell'uomo che è strettamente legato alla metafisica, per cui crisi dell'umanesimo e crisi della metafisica non sono che aspetti di un travaglio storico unitario e per cui, paradossalmente, la scomparsa dell'uomo vero coincide con l'apparizione del superuomo da un lato, e dall'altro della antropologia, dell'etnologia, della psicanalisi, e insomma delle varie scienze definibili « umane », ma fra virgolette. E questo interessa tanto più noi europei, in quanto discutendo sull'umanesimo si discute proprio sulla esistenza stessa del concetto di Europa e di una cultura europea.

Uscatescu rivolge poi in modo particolare la sua attenzione al valore della contestazione giovanile. Possiamo realmente dire, a tale proposito, che la grande ribellione dei preadulti di oggi rappresenti il segno del ritorno dell'uomo? Certamente, in un certo senso; ma questo ritorno ha aspetti precisi. In effetti l'umanesimo reale decadde allorché subentrò tutta una serie di umanesimi parziali, fra cui maggiormente significativi sono quello marxista e quello esistenzialista. Dal loro conflitto, meglio ancora dalla vasta confusione creata fra di essi, nacquero la grande crisi e il nostro mondo dominato da incubi.

« Superare questa crisi — afferma Uscatescu — significa collocare al centro della inquietudine umanista l'uomo reale e, attraverso l'uomo reale, conseguire l'unico umanismo valido e conciliabile con ogni sua possibile proliferazione formale: l'umanesimo della libertà e l'umanesimo della verità» (p. 47). Libertà, verità, umanesimo, sono dunque un tutto indissolubile.

Nel complesso, il volume dello studioso ispano-romeno manca di una vera e propria struttura unitaria, di una precisa linea di svolgimento, e appare in prevalenza un insieme antologico di brevi saggi (fra i quali spiccano gli studi sulla rivoluzione sovietica e sui rapporti arte-società), di sobrie analisi dei fatti, degli uomini, delle culture della nostra epoca.

G. F.

RUDOLF SCHNACKENBURG: « THE GOSPEL ACCORDING TO SAINT JOHN » - Translate by Kevin Smith, Burns & Oates - Herder and Herder, New York - London 1968.

Il primo volume del commento dello Schnackenburg al Vangelo di Giovanni, incluso nel generale commentario del Nuovo Testamento promosso dall'editrice Herder, è uscito ora in versione inglese, tre anni dopo la prima edizione tedesca.

Il primo volume del commento comprende l'introduzione generale, l'esegesi dei primi quattro capitoli, e infine sette *excursus* sulle più importanti questioni sollevate dal testo. Il commento ha carattere rigorosamente teologico.

Il quadro problematico entro cui l'autore pone il suo commento è quello fornito dalla posizione del Bultmann circa la mitologia di tipo gnostico entro cui sarebbe rinchiuso il messaggio del quarto Vangelo.

L'autore non esamina direttamente i presupposti filosofici dell'esegesi bultmaniana: si limita a far notare che la *reductio* del messaggio biblico a una dottrina avente per oggetto l'autocomprensione dell'uomo in termini strettamente umani è alla fine una sua riduzione alla gnosi. La demitizzazione bultmaniana della cosmologia della gnosi antica terminerebbe con la ricostruzione di una nuova forma gnostica, psicologica e non più cosmologica, ma in cui infine Dio e l'uomo sarebbero sempre assolutamente la identica realtà.

Di questo riferimento alla problematica del Bultmann e alla sua esegesi del quarto Vangelo sono particolarmente testimoni gli *excursus*, in cui l'intenzione teologica dell'esegesi è resa pienamente manifesta.

Gli *excursus* hanno rispettivamente ad oggetto la natura e l'origine del concetto giovanneo di *logos*, la pre-esistenza del Cristo, i titoli di Gesù nel primo capitolo di Giovanni, i « segni » giovannei, il Figlio dell'uomo nel quarto Vangelo, il mito gnostico del redentore e la cristologia giovannea, la nozione di fede nel quarto Vangelo.

Da dove viene il termine di *logos*? I riferimenti del *Corpus hermeticum* e della letteratura mandea, così come l'importanza del termine *logos* nelle successive sistemazioni gnostiche, sia di quelle attestate dagli scritti di Nag Hammadi che dalla letteratura patristica, non sono sufficienti a fornire una giustificazione per la scelta di questa parola. Questi scritti stessi potrebbero essere stati influenzati dal quarto Vangelo, anche se l'autore è incline a porre un « mito pre-cristiano della parola » dietro alle *Odi di Salomone*, così come dietro al *Vangelo di verità* degli scritti di Nag Hammadi. Ma quali in tal caso le origini del mito? L'autore proprio per il suo interesse peculiare alle fonti gnostiche e mandee, considera abitualmente poco la filosofia greca, e in particolare lo stoicismo, a cui si deve la fortuna della parola *logos* nella cultura ellenistica. Tuttavia egli cita Filone, la cui filosofia è, come l'autore nota, principalmente influenzata dagli stoici.

Egli mantiene l'esistenza di un antico mito in cui veniva usata l'espressione *logos*: e fa di questa tesi l'elemento di verità della posizione bultmaniana. Ma alla fine egli ritiene «non provata» la diretta influenza di questo mito sul *logos* giovanneo e si rifà all'opinione più comune tra i cattolici: cioè della dipendenza della nozione di *logos* dalla Bibbia e della parola dalla cultura greca. Il processo del *logos* giovanneo (traduzione nella cultura greca di una nozione biblica) sarebbe analogo a quello filoniano (p. 493).

Un'altra questione, in cui il quarto Vangelo è messo a confronto con le fonti gnostiche, è quella della pre-esistenza di Gesù, così fortemente affermata da Giovanni, in funzione della

identità Gesù-*logos*. L'autore fa notare che il concetto di pre-esistenza non appartiene alla cultura gnostica. Non esiste, nella gnosi, una dimensione verticale, un senso del tempo, un « prima » e un « poi »: nel sistema gnostico ha senso un « sopra » e un « sotto ». Vi è un solo compito attuale per il singolo: divenire il suo vero essere. Una storia della salvezza non ha senso nella gnosi, e dunque nemmeno propriamente una pre-esistenza. Le affermazioni di pre-esistenza che si possono trovare in scritti gnostici (per esempio le affermazioni degli *Atti di Tommaso*, cap. XV: « quello che io fui, quello io sono ora, per diventare quello che fui ») sono affermazioni che tendono a negare il valore del tempo, non ad affermare una preesistenza che diviene poi storia.

Il soggetto delle affermazioni gnostiche è infine ogni gnostico, perché esse si riferiscono alla vera sostanziale esistenza, che si trova soltanto in coloro che non sono confinati al loro presente stato terreno, ma partecipano all'essere spirituale ed eterno (p. 503).

La preesistenza è una categoria che va cercata nel quadro biblico e soprattutto nelle affermazioni circa la Sapienza. La Sapienza del Vecchio Testamento non è certo una persona, è semplicemente una personificazione: eppure è da questo modello che dipendono i concetti con cui la primitiva tradizione cristiana espresse la suprema realtà di Gesù. La preesistenza del Messia non era una nozione chiaramente elaborata in Israele, anche se essa poteva considerarsi implicita nella visione del Figlio dell'uomo. Qui la fede cristiana deriva dalla tradizione ebraica ma la trascende.

Ancora al problema dei rapporti con la gnosi si riferiscono direttamente i tre ultimi *excursus*.

L'autore nota un uso parallelo del termine Figlio dell'uomo in Giovanni e nei sinottici: vi è però un uso proprio che Giovanni fa del termine: è il riferimento all'ascesa e alla discesa del Figlio dell'uomo: cioè il collegamento di questo termine con la preesistenza. Su questo punto l'autore si pone il problema delle possibili influenze gnostiche, visto che il termine di uomo (celeste) è così comune nelle sizigie gnostiche.

Il termine di figlio dell'uomo ricorre però soltanto nella letteratura gnostico-cristiana: dove esso è indubbiamente derivato dalla tradizione evangelica. Ciò che l'autore ritiene di poter concedere è che l'uso che Giovanni fa della terminologia gnostica di discesa e di ascesa allo scopo di illustrazione della sua dottrina ha riferimento alla terminologia di quella corrente religiosa. Avremmo qui al massimo l'uso di espressioni gnostiche a fini di esposizione del cristianesimo. Tuttavia questa ipotesi, che l'autore avanza solo come tale, non ha per lui basi sicuramente dimostrabili: così che è molto più sicura la connessione, anche qui, del pensiero dell'evangelista con la dottrina vetero-testamentaria sulla Sapienza.

Il sesto *excursus* è dedicato al confronto tra il mito gnostico del redentore e la cristologia giovannea. Qui il confronto è portato con le radici stesse della gnosi pre-cristiana, cioè con gli antichi testi persiani. Si può trovare però in essi quel sistema di pensiero compiuto che la gnosi prima e il manicheismo poi ci offrono? Lo Schnackenburg cita le conclusioni di uno dei più noti recenti studiosi del manicheismo e della tradizione persiana, il Widengren, secondo cui, negli *Avesta*, esiste la dottrina dell'identità tra il *manha* cosmico e quello individuale: il principio cosmico si pone esso stesso come un principio personale. Ciò è, secondo il Widengren, la medesima concezione portante del manicheismo. E tuttavia essa non è sufficiente parlare di un « redentore ». Seguendo il Colpe, lo Schnackenburg distingue tre tipi di dottrina gnostica circa la redenzione: il primo consiste nella semplice presenza di un profeta, il secondo nell'azione di un redentore che però non abbandona il piano celeste, il terzo nella presenza del redentore sulla terra mediante un corpo fantasma. Da questo punto di vista il Colpe e lo Schnackenburg sostengono che il movimento gnostico fu in primo luogo soprattutto interessato alla reden

zione mediante la conoscenza della vera essenza dell'uomo: solo successivamente la gnosi giunse a elaborare il mito d'un redentore. Non si può affermare che il cristianesimo sia stata l'unica ragione di questo passo ulteriore: ma non si può sostenere certamente che la gnosi affrontasse il cristianesimo con un mito già strutturato e consistente di redentore.

L'influenza dunque si è piuttosto esercitata dal cristianesimo sulla gnosi che al contrario. Qui l'autore discute se il discorso relativo all'ascesa e alla discesa del Figlio dell'uomo non potrebbe essere considerato in rapporto con una terminologia gnostica. Le categorie spaziali, non quelle temporali, sono proprie della gnosi, così come quelle temporali sono proprie della tradizione ebraica e del linguaggio biblico.

L'autore nota però che nel tardo giudaismo la contrapposizione tra « cielo » e « terra », « sopra » e « sotto » si era già fatta sentire: cita al riguardo un trattato della *Mishna,* il *Targum* palestinese e infine la letteratura sapienziale del Vecchio Testamento. Ma il fondo della dottrina giovannea va cercato nella cristologia della Chiesa delle origini. Qui egli incontra la nozione di una preesistenza, di una vita *in forma servi* e infine quella di una esaltazione del Cristo (l'inno pre-paolino della lettera ai Filippesi). In Luca troviamo sviluppata, con il racconto dell'ascensione corporale del Signore la sua glorificazione. Qui l'ascesa significa soprattutto l'attuale potere del Signore di dare la vita divina ai cristiani: è al centro dunque della dottrina giovannea dell' « escatologia realizzata ». L'ascesa e la discesa del Figlio dell'uomo non presuppongono dunque la cosmologia dualista e la dottrina gnostica, ma si sviluppano all'interno del patrimonio biblico e cristiano.

La fede, e, in concreto, la fede che ha per oggetto il redentore storico, Gesù Cristo, è l'antitesi della gnosi, che è immanente all'uomo e separata dalla storia (p. 568). Per questa ragione anche l'*excursus* sulla nozione di fede del quarto Vangelo s'inquadra nella ricerca dell'autonomia di esso dal quadro gnostico.

Il *ghinòskein* giovanneo è interpretato dall'autore non in senso intellettuale, ma nel senso, fondato sulla tradizione biblica, di intima comunione. In questo modo la fede cresce nella conoscenza: ma essa stessa è già una adesione, una *communio* con il redentore: sicché fede e conoscenza vanno intese come una crescita nella *communio* vitale al Cristo che è al centro della dottrina del quarto Vangelo. L'autore pone anche in risalto la differenza tra la nozione paolina e quella del quarto Vangelo circa la promessa di salvezza offerta a coloro che credono. L'attenzione di Paolo è rivolta all'escatologia futura, alla salvezza nel giorno del Signore, ed è dunque più radicata nella tradizione israelitica: Giovanni si concentra invece sulla salvezza già acquisita nel presente.

La gloria di Cristo è già comunicata ai suoi fedeli.

L'autore sottolinea che questo mutamento nel *focus* dell'attenzione è dovuto proprio al problema missionario verso il mondo ellenico, proteso alla ricerca della salvezza attuale. Ma forse bisogna sottolineare che ciò è dovuto semplicemente a quel più profondo sguardo sul messaggio evangelico, a quella prima riflessione (teologia) nel *corpus* stesso della Scrittura, che è un segno proprio del quarto Vangelo, come ha sottolineato il Braun.

Nel capitoletto sulla fede come grazia, l'autore è condotto ad affrontare il contributo dei testi giovannei al problema teologico tradizionale di grazia e libertà. Il quarto Vangelo sottolinea ugualmente che la fede è un dono di Dio, e che l'incredulità è colpa: il problema teologico classico nasce appunto da queste due affermazioni. Non è chiaro perché l'autore affidi la prima di esse all'esperienza della chiamata del divino rivelatore e la seconda semplicemente alle meditazioni di Giovanni sulla incredulità e sul rifiuto del messaggio del Cristo.

L'*excursus* sui segni (miracoli) di Gesù in Giovanni e sulla teologia che vi sottostà ci offre un momento di espressione della concezione giovan-

nea. Essi ci mostrano il Cristo che offre la salute materiale e, in essa, quella escatologica: la vita umana e, al tempo stesso, la sua vita, la vita divina. Giustamente l'autore pone i segni in relazione con i sacramenti, anche se non ritiene che questa relazione sia stata direttamente intesa e significata dall'evangelista. Ci troviamo di fronte soltanto a un'affinità, fondata sulle medesime ragioni sostanziali, ma con una differenza: i sacramenti non sono rivelazioni in segni, anche se i « segni » giovannei donano anche salvezza, come i sacramenti. Vi è insomma nei «segni» giovannei come la manifestazione della suprema fonte dei sacramenti e della sacramentalità, cioè il Verbo incarnato che si rivela come salvatore. Centrato in prospettiva cristologica, in un piano in cui l'ecclesiologia è sempre contenuta nella cristologia, il quarto Vangelo ci offre le dimensioni più profonde e radicali del Cristo e di noi in lui, ma sempre visti attraverso di lui. Un'ecclesiologia fondata sulla cristologia giovannea mette certo più in luce il momento della Chiesa come escatologia realizzata che come comunità pellegrinante, il lato definitivo piuttosto che quello incompiuto dell'esser cristiano, la Chiesa come pienezza umana nella pienezza divina che non la Chiesa come istituzione e società. Ci pare di poter aggiungere queste osservazioni alle brevi note dell'autore sui rapporti tra segni e sacramenti perché questo ci sembra aprire uno spazio a considerazioni relative all'ecclesiologia giovannea che non sono nel centro d'interesse di questa parte del commento.

Gli *excursus* sottolineano la natura teologica del commento. Esso è però aperto da un'introduzione, strutturata, naturalmente con maggior ampiezza, come le normali introduzioni speciali ai libri della Scrittura.

Su questa possiamo più rapidamente fare alcune annotazioni.

1. L'autore ritiene il quarto Vangelo ricco di attenzione e di informazione storica attendibile: esso non è né può essere considerato come appartenente ad un *genus litterarium* diverso dagli altri Vangeli. Tuttavia non si può dubitare che il quarto Vangelo ci pone innanzi il linguaggio teologico del suo autore. Le parole di Gesù sono passate attraverso il *medium* della fede, e di una fede che si è spinta sino al centro del mistero del Cristo. L'autore avanza anche l'ipotesi che esse siano le parole del Signore risorto, che si rivolge alla sua comunità sulla terra attraverso un evangelista ispirato, conscio della sua illuminazione carismatica da parte dello Spirito Santo (p. 23). Nel quadro del linguaggio teologico corrente, avremmo qui allora non soltanto ispirazione ma anche rivelazione.

2. Una dipendenza di Giovanni dai sinottici è improbabile. La tradizione giovannea è nel complesso indipendente da quella dei sinottici e non sembra riferirsi ad essi: dove si trovano informazioni comuni, esse possono facilmente essere spiegate mediante una comune tradizione orale. Il quarto Vangelo mostra molte tracce di una tradizione antica e autorevole come quella dei sinottici, ed è persino simile ad essa nello stile. Le differenze nell'uso di questa tradizione da parte dei sinottici e di Giovanni va spiegata con l'intenzione propria all'autore del quarto Vangelo.

3. E' impossibile affermare l'esistenza di diversi strati letterari nel quarto Vangelo: e risalire così ad una determinazione delle sue fonti. La tradizione su cui si fonda ha una relazione generale con i sinottici e specialmente con la parte propria a Luca. Si può sostenere con qualche probabilità l'esistenza di una fonte scritta contenente resoconti di miracoli del Signore. Per il resto bisogna ricorrere a fonti indipendenti ed originali. Il materiale ha ricevuto la sua forma definitiva da un redattore.

4. La tradizione antica induce ad associare il quarto Vangelo con l'apostolo Giovanni: i risultati della critica interna non sono compatibili con tale assegnazione: i dati tipografici, i dettagli storici e altre caratteristiche mostrano che l'autore del quarto Vangelo si trova in una situazione privilegiata per l'informazione, mentre lo

stato estremamente organizzato della presentazione indica un lungo processo di tradizione. La fondamentale strutturazione della tradizione può farsi salire all'apostolo: la strutturazione teologica dell'insieme può farsi risalire a un discepolo ellenistico dell'apostolo, che è direttamente il nostro evangelista. A livello di tradizione orale, il materiale poté essere in qualche modo incorporato nella tradizione raccolta da Luca. Lo Schnackenburg segue la tesi del Braun, ma diminuisce il contributo dell'apostolo alla stesura del Vangelo: per il Braun, l'estensore del quarto Vangelo non diede maggior contributo che la semplice organizzazione ultima del materiale e la sua buona conoscenza del greco.

5. Il modo del quarto Vangelo è quello ebraico. L'evangelista conosce bene la Scrittura, che cita con mutamenti che rivelano l'affidamento alla memoria. Inoltre molte espressioni, pur non essendo citazioni, rivelano uno spontaneo aderire del linguaggio a testi scritturali. Le influenze del giudaismo ellenistico sembrano invece scarse. La presenza di nozioni circa le idee e i costumi dei farisei e del giudaismo rabbinico in genere sono notevoli, anche se, secondo l'autore, nessun argomento decisivo può essere tratto da questa osservazione circa la formazione e l'origine dell'evangelista. Nessun rapporto diretto può stabilirsi tra i testi del Qumran ed il quarto Vangelo, al di fuori di quelli che risultano dal comune fondo ebraico, anche se le espressioni dei due testi sono più vicine l'uno all'altro che a qualsiasi testo della tarda letteratura giudaica. Conformemente al suo generale interesse, l'autore considera anche il rapporto di Giovanni con le fonti non ebraiche. Per quanto riguarda la letteratura mandea, egli si serve sull'analisi dei vari strati della tarda letteratura mandea compiuti da S. E. Drower per stabilire rapporti tra i supposti strati più antichi ed il quarto Vangelo. Secondo l'autore le confuse mitologie di tipo gnostico che emergono dagli strati più primitivi della letteratura mandea non possono essere considerate collegate in qualche modo con il quarto Vangelo. Il centro della rivelazione mandea è la rivelazione primitiva, un'idea, come nota il Rudolf, estranea al cristianesimo, ma tipica dello gnosticiso. Per quanto riguarda gli scritti gnostico-cristiani, qui il debito è certamente di essi verso Giovanni e non viceversa: questo è vero anche per le *Odi di Salomone,* di cui l'autore, contrariamente al Daniélou, sostiene il carattere gnostico. Tuttavia l'autore ritiene che la problematica gnostica non fosse ignota all'evangelista e che egli abbia assunto nel suo universo cristiano taluni correnti problemi gnostici, espressi nel linguaggio proprio della gnosi, per dare ad essi una risposta cristiana. Questo complesso *Sitz im Leben* del quarto Vangelo spinge l'autore a fare qualche ipotesi sul suo luogo di origine. Non ci sono fondamentali obiezioni al dato tradizionale che colloca la composizione del quarto Vangelo in Efeso. Il sincretismo religioso fiorì rapidamente in Asia Minore, offrendo favorevoli condizioni alle eresie gnostiche denunciate nella lettera ai Colossesi, nelle pastorali e nelle lettere di Giovanni (oltre che nella polemica antidoceta di Ignazio di Antiochia). Le affinità con le *Odi di Salomone* ed il rapporto di dialogo e di lotta con la gnosi, che avvicina il quarto Vangelo a Ignazio di Antiochia, hanno fatto pensare a una sua origine siriaca. L'autore mantiene la posizione tradizionale sostenendo però un rapporto con Antiochia o dell'apostolo Giovanni o dell'estensore del Vangelo.

L'autore considera poi i temi teologici e di controversia propri di Giovanni. Essi sono centrati attorno alla cristologia: il Cristo è visto come salvatore del mondo e la fondamentale contrapposizione etica e spirituale luce-tenebre surroga le categorie storiche paoline (giudei-gentili). Nel Cristo la salvezza è presente e si manifesta come il ricevere la sua stessa vita, la sua stessa unità con il Padre. La Chiesa, come dicevamo, è, in quanto realtà storica, considerata sempre all'interno di questa prospettiva di « escatologia realizzata ». Gli interessi di controversia vengono posti nella polemica anti-

giudaica, contro i gruppi battisti e in quella antignostica.

Ireneo testimonia l'intenzione antignostica dell'apostolato di Giovanni in Asia. La critica interna conferma questo dato, anche se l'eresia combattuta sembra non esser quella di Cerinto, come asserisce Ireneo, perché i dati fondamentali di quella posizione, descrittaci dallo stesso Ireneo, non si trovano nel quarto Vangelo. Il fondo antignostico di alcune importanti espressioni giovannee (a cominciare dal *Verbum caro*) viene messo in rilievo dall'autore.

Per quanto riguarda la storia del testo, l'autore sottolinea l'importanza dei papiri, sia di p^{52}, che ha stabilito l'antichità di Giovanni, sia di p^{66} e di p^{75}, che ci dànno, quello i primi quattordici e questo i primi dodici capitoli (con frammenti dei capitoli XIII, XIV e XV) di Giovanni e risalgono al terzo secolo. Sia l'uno che l'altro di questi papiri mostrano una grande affinità con la recensione B. L'autore propende che il testo del codice Vaticano, capostipite della recensione alessandrina, non vada considerata una deliberata revisione critica del testo, ma piuttosto come il testo tradizionale egiziano.

E' particolarmente significativo che un correttore abbia spesso restaurato in B il medesimo testo che in p^{75} e, viceversa, che un correttore abbia restaurato egualmente sovente in p^{75} il medesimo testo che in B. Giovanni si trova dunque in una posizione privilegiata nella storia del testo a causa dei ritrovamenti papiracei: e dal suo testo si possono trarre delle ipotesi per la storia del testo del Nuovo Testamento in generale.

L'esegesi dei primi quattro capitoli si mantiene omogenea ai criteri stabiliti e alle scelte adottate. I libri successivi del commentario offriranno occasione a più dettagliate esposizioni delle posizioni esegetiche dell'autore su questioni più particolari.

Per notarne qui solo qualcuna, osserveremo la ormai corrente distinzione nel prologo tra un inno più antico ed il rifacimento in vista della sua inclusione nel Vangelo: l'attribuzione dei due miracoli di Cana alla fonte scritta di relazione di miracoli: l'affermazione dell'identità del secondo miracolo di Cana con l'analogo episodio narrato dai sinottici: e infine la ipotesi di ordinamento del testo del capitolo terzo che è fatta dall'autore (III, 1-12; III, 31-36; III, 13-21; III, 22-30).

G. B. B.

ADA GOBETTI: «CAMILLA RAVERA. VITA IN CARCERE E AL CONFINO» - Edizioni Guanda, Parma 1969.

Nell'oleografia del movimento operaio italiano la patetica figura della donna militante ha una sua letteratura di tipo deamicisiano, oppure di queste donne se ne sa perché sono state mogli o compagne, e sempre collaboratrici, di un Gramsci, di un Nenni, di un Turati. E' vero che da noi, fatta eccezione per la Kuliscioff, non si sono avute le Rosa Luxenburg e neppure le Clara Zetkin, però qualche figura di donna dirigente di un settore del movimento s'è avuta.

E' opportuna quindi la ricostruzione della vita di Camilla Ravera fatta dalla vedova di Piero Gobetti (recentemente scomparsa), con l'ausilio di lettere e documenti che vengono in gran parte pubblicati in appendice al volume e che anzi costituiscono un saporoso diario di interessante lettura.

Camilla Ravera, nata ad Acqui nel 1889 da una famiglia borghese e trasfe-

ritasi a Torino nel 1908, pareva destinata alla tranquilla professione di maestra. Ma nel 1918 si iscrisse al partito socialista e cominciò a gravitare attorno a quel gruppo di giovani sui quali esercitava grande ascendente Gramsci. Poco dopo, nel 1921, entra nella redazione dell'*Ordine nuovo* e si ritira dall'insegnamento. Dotata di eccezionale energia morale e intellettuale, diviene in breve tempo una dirigente del nuovo partito comunista, e con tali capacità di organizzatrice, da assumerne tra il 1926 ed il 1927 responsabilità e peso della segretaria clandestina. Era stata precedentemente alla direzione del partito a Milano (1922) ed a Roma (1923-1926), poi per qualche tempo a Genova. Ricercata per molti anni e condannata in contumacia, solo nel luglio del 1930 è presa ad Arona. Inizia così un lungo periodo di trasferimenti da un carcere all'altro, da un confino all'altro: fino alla liberazione, quando potrà tornare a Torino e riprendere l'attività nel partito comunista italiano, eletta poi al consiglio comunale della città, e successivamente al parlamento.

A prescindere dal tributo che il centro studi *Piero Gobetti*, ordinatore del volume, e Ada Gobetti (che conobbe la Ravera solo nel 1945, ma che la ammirò sempre) hanno inteso volgere a questa esemplare figura di militante e dirigente alla quale mai ha fatto difetto l'umanità, anche nei periodi di maggior avvilimento; a prescindere da questo, la biografia che ci viene ora offerta è utile per il dovizioso corredo di note e chiarimenti che accompagnano sia la premessa della Gobetti, sia il carteggio della Ravera ed i documenti (inediti) dell'archivio del ministero dell'Interno. Sicché ne balza nel contempo una curiosa ricostruzione di quella che era la vita, tra il 1922 ed il 1943, nell'Italia sotterranea: in quell'Italia della cui esistenza i contemporanei non ebbero alcun sospetto. In quest'opera — appunto perché si è voluto recare un contributo scientifico — mancano faziosità e acredine (come mancano, del resto, nelle lettere che scriveva in carcere la Ravera).

G. L.

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN: « CONVERGERE IN ALTO » (Lettere a Léontine Zanta) - Introduzione di Robert Garric e Henri de Lubac, traduzione di A. Dezon Daverio, edizioni del Saggiatore, Milano 1969.

L'interesse per queste lettere è legato all'immagine del padre Teilhard che esse ci restituiscono: una immagine viva, che lo coglie nei suoi slanci e nei suoi momenti di sconforto, e che di lui ci dà quanto, del suo pensiero, è ancora intuizione e prefigurazione. Curiosamente, la stessa tecnica di composizione delle lettere sembra quasi voler sottolineare il momento centrale del pensiero teilhardiano, che si costruisce su di uno sconfinato amore per la terra che si prolunga e si accentua fino a confondersi con l'amore per il Creatore. La maggior parte delle lettere ha infatti questo andamento; prima, una descrizione della sua vita in quella terra lontana, e un'affresco, con pennellate di vera poesia, dei luoghi esplorati, e subito dopo, è il suo stato spirituale, la sua esperienza interiore ad essere considerata e a porsi come matrice dei suoi pensieri.

Non ci sono altri protagonisti, in queste lettere, al di fuori del padre Teilhard stesso, e del suo « desiderio »: « ... sarebbe già molto essere stati per Dio un terreno di prova per la meravigliosa congiunzione tra l'amore del Cielo e quello della Terra » (p. 102). Tuttavia non si può dire che questa sua esperienza abbia trovato sempre un linguaggio coerente e preciso: sicché il lettore, mentre da un lato resta affascinato dinanzi alla prospettiva, icasticamente descritta, della totale divinizzazione dell' universo, (« si tratta non già di sovrapporre il Cristo al mondo ma di pancristificare l'universo»), dall'altro rimane perplesso dinan-

zi ad espressioni, dal significato non chiaro, come tutte quelle in cui non appare netta la distinzione tra Dio e universo: realtà che è giusto non porre in opposizione, ma nemmeno è lecito confondere (« ma ho visto e sperimentato che non vi è vita coerente fuori della fede traboccante in un Universo il cui intero movimento ci solleciti a una suprema Unione »). Ma nel padre Teilhard è così « sentita » la realtà escatologica, la sola, del resto, che può suggerire l'amore per la totalità Dio-universo, da far apparire in lui diminuito il senso della realtà storica, gravata dal peso del peccato che ostacola la serena e pacifica assunzione nel divino della intera realtà cosmica.

In una sola di queste lettere il padre Teilhard ci parla del peccato come di una rinuncia dell'uomo a volere il compimento in Dio per sé e per quanto lo circonda (« l'uomo riconduce con sé il mondo degli esseri inferiori a Dio, il peccato consiste nel reimmergervisi dentro: la virtù, nel trascinarli con sé »). Ma è chiaro dal contesto che egli considera non più presente il peccato fra gli uomini. Più oltre ripeterà: « non vedo per me né soluzione né forza fuori della sintesi (teorica e pratica) della fede appassionata nel mondo e della fede appassionata in Dio. Essere pienamente umano e cristiano, umano perché cristiano e cristiano perché umano » (p. 158).

Questa è certamente una posizione « profetica », rispetto al dato storico immediato, perché il risultato ed il valore del processo storico consiste proprio nella sconfitta del peccato, nella riduzione della sua forza frenante di fronte alla marcia della verità. Ma non si può parlare di Teilhard come di un profeta in senso proprio, perché la sua esperienza non si traduce in un messaggio che investe la realtà storica, ma si colloca tra l'utopia e l'escatologia, cioè tra la pienezza storica dell'unione umano-divina e il suo compimento nei nuovi cieli e nella nuova terra.

Di qui il tono personalissimo del pensiero del padre Teilhard, al punto che esso appare senza alcuna esplicita mediazione culturale, pienamente disancorato dalla storia per le sue conseguenze e dalla teologia per la sua genesi. Resta tuttavia il valore di una testimonianza di amore e di fede, che ritrova, in un contesto diverso, elementi della tradizione patristica non raccolti dallo successivo sviluppo della teologia.

O. B.

LOUIS BOUYER: « EUCARISTIA » (Teologia e spiritualità della preghiera eucaristica) - Traduzione di Luigi Motatto, Elle Di Ci editrice, Torino 1969.

Ci troviamo di fronte ad un brillante saggio di storia liturgica: impegnato a ritrovare le origini sinagogali della liturgia cristiana (bilanciando così le posizioni del Casel), il Bouyer interpreta l'eucarestia alla luce della categoria ebraica di memoriale.

Ma è l'eucaristia interpretabile secondo tale categoria? Ci sembra che l'aver messo in risalto i rapporti tra liturgia sinagogale e liturgia cristiana ha condotto poi di fatto, per una comprensibile rifrazione, a mescolarne le categorie. L'eucaristia si rifà semmai a nozioni più antiche, a quelle di sacrificio e di alleanza: ma in essa si innesta soprattutto un elemento nuovo, fondato sulla prospettiva dell'incarnazione. Ora è proprio la nozione di presenza reale che è messa da lato in questo lavoro, che rimane molto più una storia delle anafore, che uno studio di teologia e di spiritualità eucaristica, secondo l'interpretazione che l'editore italiano ha posto nel sottotitolo. Non mancano pagine esplicite di critica alla devozione eucaristica e al culto del SS. Sacramento. Comprendiamo meglio il Bouyer della « Décomposition du catholicisme » quando leg-

giamo queste note polemiche verso la pietà che si rivolgeva al « divin prigioniero del tabernacolo ». Il linguaggio devozionale è facilmente criticabile da un certo gusto da « ésprits forts »: ma si dimentica facilmente che la devozione eucaristica è stata il centro della « religione personale », per usare l'espressione del Grandmaison, della mistica di unità e di unificazione al Cristo. In essa il personale ed il mistico hanno espresso valori essenziali, non transeunti del cristianesimo. Ma certo liturgismo sembra amare soprattutto la collettivizzazione e intendere la partecipazione alla mensa solo nel composto e collettivo movimento della parola e del gesto. Il che è proprio tornare alla lettera e dimenticare il culto « in spirito e verità ».

Non è conseguentemente nemmeno possibile condividere i giudizi assolutamente o largamente positivi dati su diverse formule protestanti, in taluni casi senza alcuna valutazione della teologia eucaristica delle comunità in questione.

Per fermarci alla formula più elogiata, quella della comunità di Taizé, non sembra si possa ritrovare una nozione della messa come sacrificio in un'anafora che definisce il pane ed il vino « segni dell'eterno sacrificio di Cristo »: né la nozione di presenza reale in codesta formula, né nell'invocazione, sempre della liturgia di Taizé, allo Spirito Santo per discernere il corpo ed il sangue del Signore.

Anche se i giudizi del teologo influenzano inevitabilmente l'opera dello storico della liturgia, si possono apprezzare gli aspetti storici del saggio senza condividere la teologia eucaristica che pur li condiziona.

Un contributo particolarmente pregevole è offerto dal Bouyer quando illustra, sulla base della sua teoria della genesi delle anafore, l'antichità e l'originarietà del canone romano. Ed in genere il pregio del saggio, scritto con nettezza di contorni e abilità di racconto, è la sua capacità di ricostruire un convincente itinerario dello sviluppo della liturgia.

G. B. B.

UNA CARMELITANA SCALZA: «QUELLO CHE FA L'AMORE» - Ancora editrice, Milano 1968.

Dal travaglio dell'ultima guerra mondiale emerge, dal Carmelo napoletano « ai Ponti Rossi », la figura di suor Giuseppina di Gesù Crocifisso, morta in concetto di santità nel novembre 1947 e la cui causa di beatificazione è introdotta. Pur risentendo l'influsso sovrano di santa Teresa del Bambino Gesù, la nuova serva di Dio è piuttosto sullo stampo di santa Teresa d'Avila.

Suor Giuseppina è una forte napoletana del tempo di guerra. Di origine schiettamente popolare, sì da rappresentare bene il popolo di cui diventerà figlia insigne, suor Giuseppina si eleva mezzo metro da terra in estasi di fronte agli attoniti interlocutori in parlatorio; « vola » da un corridoio all'altro e tutto intorno per il chiostro, senza sorpresa delle carmelitane « abituate a questi spettacoli »; ottiene miracoli (per non dire che fa miracoli), profetizza premi e castighi, legge nei cuori e nelle Scritture, insegna un'altissima dottrina e conforta abitualmente il suo cardinale arcivescovo; in una parola, suor Giuseppina di Gesù Crocifisso amministra i carismi come pane quotidiano alla gente che accorre alla sua grata per assaporare il gusto della libertà e godere dei più vasti orizzonti della verità. E' vero che non sono i carismi che fanno la santità, però la santità rifulge in definitiva nei carismi per utilità della Chiesa. E l'utile che la Chiesa ne ricava è lo splendore reso visibile della grande conquista che Cristo ci assicura: l'unione con Dio per essere come Dio. Mistero di luce e di amore, perché Dio è luce e amore.

Nella parte più intima, silenziosa dell'essere, dove solo Dio può penetrare con la sua essenza, la sua pre-

senza, la sua potenza, il mistero della sua « unione » ipostatica alla natura umana, Dio fa sentire la sua azione creatrice e l'anima sussulta al suo tocco: « Io sento Gesù in me, egli cerca sempre più il fondo silenzioso della mia anima. Egli mi vuole trasformare tutta in lui, mi dona la sua vita »; così suor Giuseppina.

Un'unica critica al testo. L'autrice senza nome è troppo timida nel trattare il proprio soggetto. Nelle successive edizioni, che auguriamo numerose e fitte, non abbia timore di portare sulla tavola dei peccatori le verità più strabilianti che irraggiano da questa nuova santa italiana. Dalla terra del sole è sbocciata un'anima che, per Cristo, con Cristo e in Cristo, vive totalmente di Dio uno nella sostanza e trino nelle Persone: Padre, Figlio e Spirito Santo.

G. S.

KONRAD LORENZ: « IL COSIDDETTO MALE » - Traduzione di Elisabetta Bolla, edizioni del Saggiatore, Milano 1969.

Nell'opera di Lorenz (opera, questo lo diciamo subito, che si legge con interesse ed anche con piacere) occorrerebbe distinguere quanto v'è di scienza della natura da quanto sfocia in trattazione sociologica o altro, e coinvolge in maniera diretta l'uomo. Il primo è da accettare come dato di fatto; il secondo può e deve essere approfondito e discusso. In realtà, tuttavia, le due parti sono troppo collegate fra loro, e v'è una unità di fondo, come unitaria e fondamentale è la tesi che l'autore vuole dimostrare.

E la tesi è questa: a base di tutte le azioni e di tutti gli atteggiamenti degli animali (e dell'uomo, inteso come animale particolarmente evoluto) sta una spinta di aggressione verso l'esterno; questo istinto, poi, se lo si lascia incanalato nelle forme e nei limiti naturali, è da ritenersi sostanzialmente operatore di bene e molla di progresso per la specie vivente. Esso è, appunto, il cosiddetto male.

Ma alla tesi centrale viene anche collegata quest'altra, che riassumeremo in una semplice frase: conosci l'animale, conoscerai l'uomo.

In altri termini: nell'uno e nell'altro sono riscontrabili omogeneità di fondo per quanto riguarda istinti, tendenze, meccanismi comportamentali, sì che molti atteggiamenti umani, o forse tutti, possono spiegarsi non considerando l'uomo come qualcosa di diverso dagli esseri viventi naturali ma, semplicemente, come una tappa di un lungo e continuo lavorio filogenetico. Ai vertici dello sviluppo tecnologico l'uomo, di fronte ai dubbi di sempre, si rivolge insomma indietro ad esaminare le sue vere o presunte ascendenze animali, come se in esse e solo in esse si racchiudesse la soluzione degli interrogativi della vita.

In verità, le considerazioni del Lorenz sono non di rado acute e, in molti punti, accettabili. Lo sono, ad esempio, quando fa rilevare in maniera molto opportuna (in questo mondo così poco rispettoso della natura e della vita) come in tanti esseri animali esista per certi versi qualcosa di umano (così come in noi esiste qualcosa di animale) e che una innocenza di fondo è comune presso di essi, cosicché, anche i più sanguinari, in realtà lo sono molto meno di quanto si creda, e in ogni caso quasi mai nell'àmbito della propria specie. Il che, è ben noto, non si può certamente affermare per l'uomo.

Ha pure ragione quando afferma, in generale, che il comportamento animale è regolato da leggi uniformi e che l'uomo, sotto questo aspetto, non è qualcosa di distaccato dal contesto della natura vivente.

Però sbaglia, a nostro avviso, quando assume tutto questo a prova della discendenza evolutiva animale-uomo, e implicitamente ad indice che nell'uo-

mo tutto quanto è « naturale ». Basterà riflettere che se unico è l'ambiente di vita, omogenee per forza maggiore dovranno essere le leggi che ne regolano lo sviluppo, e ciò indipendentemente dal fatto che una specie derivi o non derivi da un'altra a lei vicina.

Così pure sbaglia, crediamo, quando prospetta (p. 270 e altrove) una continuazione storica della « evoluzione » umana, quasi che l'uomo di oggi non fosse che l'arcaica sottospecie dell'uomo di domani. Oltre a tutto, cosa intende egli per ulteriore evoluzione umana? Non è da credere un cambiamento corporeo, in un organismo così completo come quello umano. Più che altro pare intenda un cambiamento a livello di patrimoni istintivi, o psicologici; o magari a livello delle possibilità mentali...

In realtà, se da una parte la storia non ci mostra assolutamente nulla di simile, dall'altra l'uomo è già in grado, e lo mostra, di discernere perfettamente bene da male e di aprire tutte le porte della conoscenza. Per di più, sempre nel caso dell'uomo, le due grandi forze evolutive, mutazione e selezione, non conservano alcun significato. All'atto di iniziare la sua vita civile, egli si è svincolato da esse ed anzi, così come di tutte le leggi della natura, ne è potenzialmente signore. E' la storia, semmai, ad evolversi: l'uomo, suo artefice, è l'unico conduttore del proprio destino.

Infine, non è possibile ammettere la sua fede in una morale frutto di evoluzione (p. 276). Meglio ancora, il Lorenz sembra equivocare abbondantemente sul valore e sul significato delle parole. Non si capisce infatti quale contenuto egli attribuisca alla parola « morale ». Ma se è suo intendimento riferirsi al tradizionale concetto di tutti i popoli civili, è chiaro che non è possibile paragonarla, come sostanzialmente fa l'autore, quasi ad un carattere somatico, quasi ad un tipo di conformazione organica, che si può possedere in parte o esserne del tutto privi. Per questo, in termini generali, noi diciamo che non v'è via di mezzo fra l'essere o non essere uomini; perché il salto, ripetiamolo ancora, è qualitativo e non quantitativo.

Superfluo poi soffermarsi sulle conseguenze di simili concetti: la morale si è evoluta; dunque è passibile di evoluzione; dunque ciò che era male ieri può non esserlo oggi, e ciò che è male oggi può non esserlo domani. Come si vede, nuove vie per sostenere una vecchia tesi.

In definitiva, non si può non riconoscere nell'opera un materialismo di fondo che, elegante e temperato fin che si vuole, la pervade tuttavia in ogni sua parte; e non si può non intravvedervi quella sorta di fede illuministica nella natura e nella ragione, frequente in opere del genere, e che dà loro un vago sapore di fine ottocento.

E constatiamo, ancora una volta, che certi studiosi, peraltro nel proprio campo di indubbio valore, ritengono di trovare la chiave del destino umano non altrove che nei metabolismi cellulari e nei meccanismi nervosi della materia vivente.

G. F.

JOSE AGUSTIN GOYTISOLO: «QUALCOSA ACCADE» - Traduzione di Ubaldo Bardi, Argalia editore, Urbino 1967.

Incontrare un poeta è sempre qualcosa di importante, e dunque non conta che questo libro del quarantenne poeta spagnolo Goytisolo non sia più freschissimo di stampa, risalendo al 1967.

Certo, piuttosto lungo e particolare si farebbe il discorso su queste quattordici poesie, edite con testo a fronte; in primo luogo esso prevederebbe una maggiore e più vasta conoscenza della personalità e dell'opera di Goytisolo, il quale, tra l'altro, pubblica sulle principali riviste sudamericane, ha vinto

premi e si è occupato anche della nostra letteratura, avendo tradotto nella sua lingua Pavese, Quasimodo ed altri. Fratello di due scrittori, messosi in luce nel 1965 al primo congresso degli scrittori universitari, Goytisolo è uno degli autori spagnoli « del sottosuolo ». La sua è, quindi, una poesia che affonda le radici in un grande, insuperabile dramma umano e politico, in una precisa condizione di isolamento, riscontrabile immediatamente in ogni verso, ma più in particolare in quelli stupendi, tristissimi, dedicati agli amici lontani, a poeti transfughi ed affini, come al brasiliano Drumond de Andrade, a Rafael Alberti (rifugiatosi qui in Italia), a Vicente Aleixandre e ad altri, cui Goytisolo idealmente invia il proprio canto, che è una precisa accusa, oltre che una testimonianza di resistenza che ci tocca nel profondo della nostra spesso inconsapevole libertà.

Così, ad esempio, il poeta saluta dalla Spagna un compleanno di Alberti: «... Mi sento triste come un cane / quando mi accorgo della tua assenza. / Altri diranno: sessant'anni, / auguri, Rafael! / Ma io no, non posso, amico, / non so mentire. Verranno / anniversari migliori; li avremo / quando tu tornerai qui...».

E' in questo linguaggio parlato, quotidiano, non enfatico e impaziente, che Goytisolo virilmente dice al mondo la sua storia e quella della Spagna di Franco. Egli crede nella poesia, la ama, lotta per lei, ma non la pone a fine del proprio canto, bensì la sottomette alle necessità di una rivolta e di una protesta tanto più dense ed efficaci quanto più pazienti e ostinate. «La poesia è dentro / e non vuole uscire. / Martella nella mia testa / e non vuole uscire. / Io grido, sussulto, e non vuole uscire. / La chiamo con il suo nome / e non vuole uscire. / Allora scendo in strada / e me la trovo davanti». Perché Goytisolo crede prima di tutto nell'uomo: « Senza il suo legame con l'uomo l'arte perde tutto il suo scopo, e si converte in una religione, anzi in un assurdo mito e in una metafisica ad uso di pazzi ».

Leggiamo in quest'altra drammatica poesia, che intitola la raccolta: « ...Così, senza rendersene conto, / tra pena, perquisizioni e ostinazione / siamo invecchiati poco a poco / ...vale la / pena continuare / perché qualche cosa sta accadendo, / qualcosa succede in questo sporco ambiente: / loro sono stanchi, / anche loro sono stanchi, / gridano e cantano per non ammetterlo, / ma hanno una paura del diavolo / e dormono male / e prendono pastiglie, / nascondono denaro in Svizzera e in Australia, / ...perché la storia avanza / con il passo implacabile di uomini come voi, / che credono nella vita e che per questo / muovono il mondo senza sparare un colpo ».

Potremmo citare a lungo poesie come *Canzone del « non vola »*, *Ancora sono vivo*, *Ordine di perquisizione* e soprattutto l'ultima, *Un giorno qualunque:* « Oggi, un giorno qualunque di quest'anno / che è appena iniziato, / seduto al mio tavolo di lavoro / pieno di innumerevoli fogli, / mi sono sentito molto vecchio.... / Sì, io so bene che la poesia / non muore con gli uomini, ma accade / che questi uomini esistono, / che sono amici miei, / Vicente, Rafael, Damaso, Luis, / che conosco i loro volti e le loro case, / e che, senza volerlo, / penso ad essi in ogni istante, / odo le loro voci, soffro la loro angoscia, / e sono come il soldato che piange inutilmente / per la sorte dei suoi compagni / e non si accorge che la lotta continua, / la morte continua e l'oblio ».

Come concludere adeguatamente dopo tanto esplicito ed alto lamento, se non riaffermando che c'è — e ci sarà sempre più — bisogno di poeti così, lontani dall'ermetismo e pronti a essere perquisiti, chiamati in giudizio e imprigionati, così che la parola non sia più, per nessuno, tentativo di evasione ma sia disposta ad andare sino alle ultime conseguenze di sé? E non si dica che è necessaria una dittatura per esprimersi così nudamente. Certo è che la pianta « uomo » e la pianta « poesia » fioriscono a dismisura in alcuni terreni. E forse la libertà — usata male — appanna gli occhi e addormenta.

M. B.

EMILIO GAGLIARDO: « L'AUTOMAZIONE DELL'INTELLIGENZA » - Zanichelli editore, Bologna 1968.

La simulazione automatica, da parte di calcolatori elettronici, di comportamenti intelligenti, tradizionalmente pensati come comportamenti tipicamente umani, è certamente uno degli aspetti più interessanti ed affascinanti cui il mondo della scienza e della tecnica sta dando vita in questi anni così dinamici. E' perciò molto importante che oltre agli specialisti, anche un pubblico più generale possa rendersi conto di cosa effettivamente si vada facendo in questo campo, di quali siano i limiti, quali le possibilità effettive e, in generale, di quali siano le basi su cui si fonda la tecnica per realizzare macchine che diano effettivamente luogo a tali comportamenti « intelligenti ».

Non è facile naturalmente scrivere un libro su questi problemi, non solo per la difficoltà intrinseca dell'argomento, ma anche per il fatto che molti problemi sono ancora non del tutto chiari e sono ovviamente oggetto di notevoli discussioni fra gli specialisti. Occorre, per scriverlo, un competente che unisca a notevoli capacità di chiarezza espositiva, anche un notevole equilibrio per trovare la giusta strada tra attese mitiche e scetticismi fuori luogo. Il libro di Gagliardo ci pare colmare egregiamente la lacuna per il lettore.

Il libro si occupa del problema dell'automazione dell'intelligenza e non di come funzioni un calcolatore elettronico. Questo è perciò soltanto un problema strumentale. E' necessario infatti avere un'idea di come tali macchine funzionano, di quali cose possano fare, di quali siano i loro limiti, per poter poi capire come esse possano essere utilizzate, ed entro che limiti, per compiere operazioni che simulino comportamenti intelligenti. E proprio queste simulazioni costituiscono il nucleo centrale del libro e nello stesso tempo la parte più vivace ed interessante. Vi si chiarisce giustamente che quando si parla di automazione dei comportamenti intelligenti si può tentare di copiare esattamente i meccanismi nervosi che, in particolare nell'uomo, assolvono alle funzioni «intelligenti», ma si può anche prescindere da tali meccanismi nervosi e ricorrere a meccanismi quali che siano, purché essi diano luogo ad operazioni che simulino effettivamente tali comportamenti intelligenti. Per progettare comunque una macchina che esegua correttamente tali operazioni, occorre evidentemente che quei comportamenti intelligenti che si vogliono simulare siano chiaramente definiti.

Occorrerà insomma costruire un « modello » dell'attività che si vuole simulare. Perché tali « modelli » finiscono per essere dei modelli matematici, dovrebbe apparire chiaramente al lettore del libro di cui stiamo parlando. Ecco il punto centrale dei problemi legati all'automazione dell'intelligenza: è ovvio che quando si sia riusciti a tradurre un'operazione o una serie di operazioni in un « algoritmo » chiaramente definito, il problema diventa puramente tecnico e si traduce in quello di realizzare concretamente la macchina.

Occorre dunque innanzi tutto definire chiaramente un certo comportamento « intelligente » per tentare di simularlo. E' ovvio che si tratta spesso di problemi tutt'altro che facili, coinvolgendo spesso problematiche scientifiche e tecniche, ma anche filosofiche. Lo si capisce immediatamente quando si pensi ad un esempio: la possibilità da parte della macchina di formulare enunciati induttivi.

Il libro discute ed approfondisce vari comportamenti « intelligenti », esaminandone la possibilità di simulabilità: i problemi legati alle « memorie », e quelli legati ai procedimenti deduttivi. Per questi ultimi il discorso si lega strettamente agli studi moderni di logica matematica e opportunamente il libro ne fa ripetutamente eco. Ma come è noto i problemi più grossi per

chi si occupi di problemi di automazione di comportamenti intelligenti non vengono dai procedimenti deduttivi, per i quali, almeno entro certi limiti ben noti agli specialisti, è possibile una larga formalizzazione.

I problemi divengono molto e molto seri quando si ha a che fare con la simulazione dei procedimenti induttivi e quindi con la necessità di tradurre questi in modelli esattamente formalizzati. Il libro esamina accuratamente alcuni esempi tipici di tali procedimenti e per questa via riesce a mettere bene a fuoco le complicazioni che ne derivano. Certo, oggi molte ricerche sono state condotte sulla logica dell'inferenza induttiva e qualche chiarimento è pur stato raggiunto. La statistica e i metodi della teoria della probabilità forniscono linee di approccio più precise ed efficaci, ma molti dubbi restano ancora. Un problema cui anche i filosofi sono sensibili è ad esempio quello della giustificazione dei metodi induttivi basata sul fatto dell'efficienza che tali metodi mostrano, perché tale giustificazione è essa stessa induttiva e si riduce perciò ad una petizione di principio. L'autore sembra invece contentarsene. Non è certo questa la sede per approfondire il problema. Basti dire qui che, qualunque opinione si abbia in proposito, quella giustificazione è sufficiente per uno scienziato impegnato non tanto a giustificare i procedimenti induttivi, quanto piuttosto a identificarne modelli operativi per tentarne la simulazione con macchine.

A questo proposito la discussione dei metodi statistici disponibili conduce lo autore a prospettare la necessità di nuove linee di sviluppo.

Non ci è possibile purtroppo analizzare ulteriormente il libro nei suoi molteplici aspetti, tra cui, in particolare, la discussione sulle « strutture », in cui il Gagliardo, con molto equilibrio e acutezza, affronta alcuni problemi più generali. Dobbiamo limitarci a suggerirne la lettura a chi voglia introdursi nell'affascinante mondo dei cervelli elettronici e delle loro più complesse operazioni.

R. M.

MICHELE D'AVINO: « GLI ANTICHI E LA MORTE » - Edizioni Loffredo, Napoli 1968.

Ecco un libro la cui lettura è rasserenante. Michele D'Avino, cultore del mondo antico, rievoca in pagine fitte di erudizione, sentimenti in parte scordati dall'umanità: come — e con quanta serenità e responsabilità — era attesa la morte; come i defunti rimanevano idealmente legati a questo mondo ed ai loro cari. Sentimenti ed onoranze che poco hanno in comune con quelli attuali della società del benessere.

Non si tratta del concetto di morte del cristianesimo, qui è la morte nel mondo pagano: ma la differenza non sta nella serenità — che è comune ad entrambi i concetti — sta nel fine dell'uomo, anzi nella sua destinazione dopo la morte.

Patrizi e plebei, fanciulle e anziane vedove, gladiatori e bottegai arricchiti: le loro storie — come morirono, come furono pianti e onorati, quale ricordo lasciarono attraverso i secoli — si susseguono qui come quelle di altrettanti personaggi di novelle. Però tutto ha base scientifica (salvo, ovviamente, le leggende mitologiche e qualche episodio omerico) perché è tratto dal D'Avino da quanto raccontano le lapidi funerarie e gli scavi compiuti.

Il mondo rievocato è soprattutto quello della Campania, poiché tra Pompei ed Ercolano vertono gli interessi di studioso del D'Avino, ma anche con questa limitazione « territoriale » balza vivo tutto l'arco della romanità perché molti personaggi dei quali si discorre avevano cariche pubbliche e « andavano in trasferta » attraverso l'impero.

Altro merito di questo volumetto è

di darci alla fine di ogni capitolo, in un limpido testo latino, brani di classici (alcuni oggi difficilmente reperibili) che sono veri e propri *reportages* su fatti di cronaca, illustri o no, che commossero gli antichi e che comunque sono legati alla morte: Marziale, Longinio, Petronio, Tacito, Curzio Rufo, Livio, Plinio, Cicerone, Vesonio.

L. L. R.

OPTATUS A. VEGHEL: « POVERTA' RELIGIOSA ED EVANGELIZZAZIONE DEI POVERI » - Traduzione di G. Corsio, Queriniana editrice, Brescia 1968.

Il libro si presenta con una introduzione che si richiama alle parole di Giovanni XXIII: « In faccia ai paesi sottosviluppati la Chiesa si presenta quale è, e vuole essere, come la Chiesa di tutti, e particolarmente la Chiesa dei poveri ». A questa ansia del papa, i padri conciliari tennero fede: lo vediamo leggendo i documenti del concilio. Questo libro è principalmente una riflessione sul tema della povertà come emerge dai documenti conciliari.

Il testo fondamentale cui l'autore si rifà nell'impostazione del suo lavoro è il capitolo VIII della *Lumen gentium*, in cui il tema della povertà è trattato « solo in base al mistero del Cristo e della sua missione, omettendo ogni allusione ad altre ragioni ascetiche e apologetiche o magari sociali; in altre parole il tema è centrato proprio nel mistero messianico di Cristo e della Chiesa, come del resto chiaramente traspare dall'insistere ben tre volte con l'antitesi: come Cristo... così la Chiesa, e dal citare esclusivamente fonti della rivelazione biblica » (p. 14). Nella presentazione di altri testi conciliari (*Ad gentes* n. 3 e n. 5) l'autore rivela « l'intima relazione tra la povertà di Cristo — in senso ampio e profondo — e l'annunzio della buona Novella ai poveri » (p. 17).

I continui richiami alla Scrittura presenti nei testi conciliari confermano questo intimo legame. L'autore ricorda come alcuni testi sul tema della povertà e del servizio (*Fil* II, 6-8; *Mt.* X, 45) sono alcuni tra i più citati nei documenti conciliari; la insistenza su tali richiami ha un significato per l'oggi: « Come Cristo con la sua incarnazione si donò completamente con amore e carità, manifestando il suo amore con un totale annientamento (*kenosis*) di sé morendo sulla croce, portando la salvezza a tutti e soprattutto ai poveri, così la Chiesa si deve dedicare completamente, nulla dedicando per sé, nel servizio dell'amore e della carità verso tutti, ma soprattutto verso i poveri » (p. 19).

Dopo queste premesse fondamentali che immergono nel più vivo e profondo del problema della povertà evangelica l'autore sviluppa il tema nel suo aspetto di « realizzazione » in tutti i membri della Chiesa: in questo fa un'opera di sintesi e di scelta di brani dei documenti conciliari dando una visione ampia e esauriente della dottrina del Vaticano secondo, o meglio, in questa parte, della sensibilità pastorale del concilio stesso.

« Il concilio Vaticano secondo non si limita ad esporre i princìpi cristologici della povertà della Chiesa e dell'annunzio dell'Evangelo dei poveri allo interno di essa. Esso impone a tutti e a ciascun membro della Chiesa l'obbligo di dare corpo a questa verità nella propria vita di ogni giorno al servizio dei fratelli » (p. 27).

La densità pastorale del concilio emerge chiaramente nel suo richiamo alla « intima relazione tra carità e povertà » (pp. 27-31) e nel suo richiamo ai còmpiti delle singole categorie dei

membri della Chiesa: vescovi, sacerdoti, laici e religiosi.

Questa presentazione è efficace e utile come ripensamento, mantenendo una semplicità di discorso che, senza cadere nel « sociologismo », sviluppa in modo conseguente alla dottrina gli aspetti sociologici che essa implica. In particolare è di aiuto per tutti i cristiani la riflessione sull'evangelizzazione dei poveri, che, fondata sulle parole di san Paolo, si richiama all'*Ecclesiam suam* di Paolo VI: « Non si salva il mondo dal di fuori; occorre come il Verbo di Dio, che si è fatto uomo, immedesimarsi, in certa misura, nelle forme di vita di coloro a cui si vuole portare il messaggio di Cristo ».

La riflessione teologica si fonde quindi senza forzature con la preoccupazione operativa, con un senso della realtà storica sempre presente alla coscienza come un richiamo continuo ai cristiani: « La realtà imponente del mondo dei poveri: i 2/3 di tutta l'umanità, e questa massa di uomini è quasi totalmente fuori della Chiesa e spesso contro di essa. Perché la dottrina del concilio non rimanga lettera morta, anzi ridicola, contraddetta dai fatti, occorre una conversione profonda e una rinnovazione radicale di tutta la Chiesa nei suoi membri » (p. 66). Col richiamare l'appello del concilio sul « dovere di lavorare secondo le forze e il genere della propria vocazione, sia con la preghiera, sia anche con la opera attiva, a radicare e consolidare negli animi il regno di Cristo e a dilatarlo in ogni parte della terra » (*Lumen gentium* n. 44), l'autore invita con durezza a una riflessione realistica: « Ma che serve dire tutto questo, se quasi tutte le parti della terra abitate dai poveri fino ad ora non conoscono il regno di Cristo, il cui segno messianico consiste precisamente nell'annunciare la buona novella ai miseri » (p. 66).

L'ansia di concretezza si rivela nello ultimo capitolo del libro dove alcune proposte significative nascono come una conseguenza di tutto il discorso precedente. Questi continui riferimenti alla vita concreta, alla mistica dello «spirito di orazione e contemplazione attiva », alla radicale tragicità della situazione sociale mondiale costituiscono un richiamo forte, aiutano una riflessione di decisione, una ricerca di verificare ancora e più a fondo la propria scelta personale per la povertà evangelica.

C. P.

RICEVUTI

Gérard Philips: « La Chiesa e il suo mistero » (Storia, testo e commento della costituzione « Lumen gentium ») - Jaca Book editrice, Milano 1969.

Centro "U.3.M.": « Dove va la missione? La lezione dell'Uganda » - Jaca Book editrice, Milano 1969.

Enrico Galbiati: « L'eucarestia nella Bibbia » - Jaca Book editrice, Milano 1968.

A. M. Cocagnac: « Dio ama il suo popolo » - Traduzione di Robi Ronza, Jaca Book editrice, Milano 1969.

Enrico Galbiati: « La fede nei personaggi della Bibbia » - Jaca Book editrice, Milano 1969.

Antonio Sansone: « Una comunità si confessa » - Jaca Book editrice, Milano 1969.

Michele F. Sciacca: « Gli arieti contro la verticale » - Marzorati editore, Milano 1969.

Maria Manganelli: « Persona e personalità nell'antropologia di Antonio Rosmini » - Marzorati editore, Milano 1968.

J. M. R. Tillard: « L'eucarestia pasqua della Chiesa » - Edizioni Paoline, Roma 1965.

Battista Mondin: « I grandi teologi del secolo ventesimo » (1 teologi cattolici) - Borla editore, Torino 1969.

Emilio Cavaterra: « Antologia del dissenso cattolico » - Presentazione del cardinale Alfredo Ottaviani, Borla editore, Torino 1969.

Simon Vestdijk: « I viaggiatori del giudizio » - Traduzione di Veronique Quarantotto Veenstra, ediz. del Borghese, Roma 1969.

Luigi M. Carli: « Le conferenze episcopali nazionali » - Istituto Padano di Arti Grafiche editrice, Rovigo 1969.

Autori vari: « Chiesa e povertà » - Introduzioni di Maximos IV e Giacomo Lercaro, traduzioni di Benedetto Calì e Luciano Tosti, editrice Ave, Roma 1968.

Paolo VI: « Discorsi al popolo di Dio 1967-1968 » - Editrice Studium, Roma 1969.

Adriani - De Corte - Melchiorre - Morra - Quinzio - Servier: « L'utopia nel mondo moderno » - Vallecchi editore, Firenze 1969.

Gregoire Lemercier: « Psicoanalisi in monastero » - Introduzione di Adriana Zarri, traduzione di Lucia Pigni Maccia, Bompiani editore, Milano 1968.

Filippo Caraffa: « Vallepietra dalle origini alla fine del secolo XIX » - Lateranense editrice, Roma 1969.

Joachim Herbut: « De ieiunio et abstinentia in Ecclesia byzantina » - Lateranense editrice, Roma, 1968.

Luigi Bogliolo: « La pace e Paolo VI » - Lateranense editrice, Roma 1969.

Cornelio Fabro: « Tomismo e pensiero moderno » - Lateranense editrice, Roma 1968.

Edmund Pognon: « Un prêtre de toujours: Marie-Joseph Chiron (1797-1852) » - Lateranense editrice, Roma 1969.

Antonio Piolanti: « Il corpo mistico e le sue relazioni con l'eucarestia in sant'Alberto Magno » - Presentazione di André Combes, Lateranense editrice, Roma 1969.

Gerardus P. Stevens: « De Theodoro Balsamone » (Analysis operum ac mentis iuridicae) - Lateranense editrice, Roma 1969.

Carlo Carretto: « Al di là delle cose » - Cittadella editrice, Assisi 1969.

Juan Alfaro: « Teologia del progresso umano » - Traduzione delle Benedettine di Rosano, Cittadella editrice, Assisi 1969.

John McKenzie: « Le scelte di Cristo » - Traduzione delle Clarisse di santa Chiara, Cittadella editrice, Assisi 1969.

Paul Winninger: « La vanità nella Chiesa » - Traduzione di Silvio Gambino, Cittadella editrice, Assisi 1969.

Giulio Basetti-Sani: « Per un dialogo cristiano-musulmano » (Mohammed, Damietta e La Verna) - Presentazione di Enrico Galbiati, Vita e Pensiero editrice, Milano 1969.

Leone Magno: « Homilias sobre el año liturgico » - Prologo de Demetrio Mansilla, La Editorial Catolica, Madrid 1969.

José M. de Alejandro: « Gnoseologia » - La Editorial Catolica, Madrid 1969.

Autori vari: « Commentarios a la constitución "Dei Verbum" » - La Editorial Catolica, Madrid 1969.

Miguel Angel Molina Martinez: « Diccionario del Vaticano II » - La Editorial Catolica, Madrid 1969.

Philippe Roqueplo: « Expérience du monde: expérience de Dieu? » - Edition du Cerf, Paris 1969.

Charles Duquoc: « Christologie » (L'homme Jésus) - Editions du Cerf, Paris 1969.

Thomas F. Torrance: « Theological science » - Oxford University Press, London 1969.

Thomas F. Torance: « Space, Time and Incarnation » - Oxford University Press, London 1969.

Francesco Spedalieri: « Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva » - In due volumi, Herder editrice, Roma, 1968.

Franco Cordero: « Genus » (Romanzo) - De Donato editore, Bari 1969.

Joseph Dreissen: « La linea liturgica della nuova catechesi » (Strutture e linee di azione) - Elle Di Ci editrice, Torino 1969.

Hubertus Halbfas: « Psicologia e didattica nella nuova catechesi » - Traduzione di Franco Montixi, Elle Di Ci editrice, Torino 1969.

J. M. Kijm: « Educazione alla fede » - Traduzione di Annibale Bortoluzzi, Elle Di Ci editrice, Torino 1969.

« Linee fondamentali per una nuova catechesi » - Traduzione di Annibale Bertoluzzi), Elle Di Ci editrice, Torino 1969.

Leone Magno: « Omilie - Lettere » - A cura di Tommaso Mariucci, Edizioni Utet, Torino 1969.

Francesco di Sales: « Introduzione alla vita devota - Trattato dell'amor di Dio » - A cura di Francesco Marchisano, edizioni Utet, Torino 1969.

POSTILLE

IL NUOVO « ORDO MISSAE » — *Il nuovo* Ordo missae *è stato oggetto di discussioni e di attacchi. Non vi è dubbio che il testo dell'* institutio *che vi è annessa dia spesso l'impressione che diversi linguaggi vi si mescolino veicolando significati diversi e non omogenei l'uno all'altro.*

Ciò che sorprende, in tale institutio, *è la definizione di messa: « La cena del Signore o messa è la sacra sinassi e l'assemblea del popolo di Dio che si riunisce sotto la presidenza del sacerdote, per celebrare il memoriale del Signore. Vale perciò eminentemente per l'assemblea della santa Chiesa locale la promessa di Cristo: dove due o tre sono riuniti nel mio nome, ivi io sono in mezzo ad essi » (n. 7).*

Per rimarcare la novità di questo linguaggio, basta affiancare a questa definizione di messa quella del Vaticano secondo: « Il nostro Salvatore, nell'ultima cena... istituì il sacrificio eucaristico del suo corpo e del suo sangue onde perpetuare nei secoli, fino al suo ritorno, il sacrificio della croce e affidare così alla sua diletta sposa, la Chiesa, il memoriale della sua morte e della sua resurrezione: sacramento di pietà, segno di unità, vincolo di carità, convito pasquale nel quale si riceve Cristo, l'anima viene ricolmata di grazia e ci è dato il pegno della gloria futura » (Sacrosanctum concilium, *n. 47*).

Le differenze sono chiarissime: nel testo conciliare si parla di sacrificio eucaristico, l'eucaristia è al tempo stesso un vero sacrificio ed il rinnovamento del sacrificio della croce: il sacrificio, come tale, è anche un memoriale della passione e della resurrezione, ma le due cose sono diverse: tanto è vero che il sacrificio si riferisce esclusivamente alla croce, il memoriale anche alla resurrezione. Il carattere di sacramento proprio dell'eucarestia è ricordato nel testo conciliare.

*Nella definizione dell'*institutio *il carattere sacrificale è omesso: la presenza del Signore nella Messa non è espressa come legata al sacrificio e al sacramento, ma come attuata nell'assemblea stessa, definita « Chiesa locale ». Anzi l'assemblea stessa è definita* « coena Domini seu Missa ».

L'assemblea cristiana è definita semplicemente « Chiesa locale »: manca qualunque riferimento al vescovo, che è l'elemento che permette di distinguere tra una assemblea di cristiani ed una Chiesa locale.

*Accanto alla presenza del Cristo nell'assemblea, l'*institutio *pone la presenza del Cristo nel pubblico annuncio della Scrittura.*

Queste diverse forme di presenza del Signore sono state ordinariamente espresse dalla Sacrosanctum concilium. *La costituzione liturgica del secondo concilio Vaticano recita al paragrafo 7: « Cristo è sempre presente nella Chiesa, ed in modo speciale nelle azioni liturgiche. E' presente nel sacrificio della messa nella persona del sacerdote consacrante e soprattutto* [maxime] *sotto le speci eucaristiche. E' presente con la sua azione efficace* [sua virtute] *nei sacramenti, così che quando qualcuno battezza, Cristo battezza. E' presente nella sua parola, giacché è lui che parla quan-*

do nella Chiesa si legge la Scrittura. E' presente infine quando la Chiesa prega e loda, lui che ha promesso: dove due o tre sono riuniti nel mio nome, là sono io, in mezzo a loro ».

La Sacrosanctum concilium *distingue una gerarchia di forme di presenza del Cristo: a) la presenza « massima » sotto le speci eucaristiche; b) nella persona del sacerdote consacrante; c) nella efficacia dei sacramenti; d) nella lettura ecclesiale della Scrittura; e) nella comunità ecclesiale orante.*

*L'*institutio *definisce la messa a partire dall'ultima, mentre il concilio l'ha definita a partire dalle due prime.*

Le letture liturgiche vengono definite « maximi momenti » *della messa nell'*institutio *(n. 9). Con tanti rimandi alla* Sacrosanctum concilium, *come dimenticare che il* «maxime» *connota là la presenza del Signore sotto le speci eucaristiche, in distinzione da tutte le altre forme di presenza?*

*Poco prima (n. 8), l'*institutio *ha detto che « nella messa si offre ai fedeli sia la mensa della parola di Dio che quella del Corpo di Cristo ».* « Corporis Christi » *è maiuscolo,* « verbi Dei » *minuscolo: per il resto, le due « mense » sono poste sul medesimo piano. E' vero che* « mensa verbi Dei » *è espressamente conciliare (*Sacrosanctum concilium, *n. 51), ma non in parallelo con* « mensa Corporis Christi ». *Anzi: per* « mensa verbi Dei », *nella costituzione si intende la Scrittura, non direttamente la liturgia della parola.*

*La liturgia eucaristica è espressa nell'*institutio *in modo tale che né il carattere sacrificale dell'eucaristia, né la presenza reale del Signore vengono espressi: « l'ultima cena, in cui Cristo istituì il memoriale della sua morte e della sua resurrezione, diviene presente quando il sacerdote, in rappresentanza di Cristo Signore, fa quello che il Signore fece e affidò ai discepoli di ripetere, istituendo il banchetto ed il sacrificio pasquale » (n. 48). Ciò che qui è reso presente, non è il sacrificio della croce, né il Signore stesso, ma l'ultima cena. Il che è evidente, vista la natura stessa del rito.*

Nulla ci spinge oltre il concetto veterotestamentario di memoriale. Tale presenza pare consistere soltanto nella ripetizione dei gesti del Signore da parte del sacerdote: una rappresentazione simbolica e soltanto simbolica. La participiale « sacrificium et convivium paschale instituens » *non assume nessun senso: è il secondario che va interpretato secondo il principale e non viceversa. Nella contraddizione che risulta, è il* sacrificium *che viene svuotato.*

*Il numero 55 dell'*institutio *recita: « mediante le parole e le azioni di Cristo si rappresenta quell'ultima cena, in cui il Signore istituì il sacramento della sua passione e resurrezione, quando diede da mangiare agli apostoli il suo corpo ed il suo sangue sotto le apparenze del pane e del vino, ordinando loro di perpetuare questo mistero ».*

Qui si nota: a) oggetto di rappresentazione *non è, ancora una volta, il sacrificio della croce o il corpo ed il sangue del Signore, ma l'ultima cena. Qui ci si riferisce al mero atto rituale. Una cena è rappresentata mediante parole e gesti a ciò atti. Quale ulteriore efficacia, sacramentale e sacrificale, viene qui espressa? b)* « sacramentum » *qui non può significare che memoriale: ciò risulta dal ricordo sul medesimo piano della*

passione e della resurrezione; c) il linguaggio tradizionale di presenza sotto le speci è limitato al momento della comunione.

Questa particolare ideologia liturgica ha il suo contrappunto in ideologie teologiche precise, così che non si può ricorrere semplicemente alla tesi di un latinista infelice. Qui si sono mischiati linguaggi diversi, ed uno, quella tradizionale, è decisamente soccombente.

*La nuova liturgia non può essere certo ricondotta all'*institutio. *Tuttavia questa offre un criterio di lettura e di interpretazione insufficiente, e capace, nell'attuale clima teologico, di suscitare interpretazioni ben diverse dalla luminosa dottrina della* Mysterium fidei. *Il papa ha recentemente invitato i fedeli ad accogliere la riforma liturgica con animo aperto. Proprio per dissipare le polemiche e gli equivoci, sarebbe opportuno che i teologi ed i liturgisti impegnati a tradurre in* lex orandi *le norme del concilio parlassero il linguaggio del concilio stesso: che è la garanzia più sicura di averne lo spirito.*

[Gianni Baget Bozzo]

LA GENERAZIONE ANTIFASCISTA — *Non si può dire che la cultura italiana di questo ormai lungo dopoguerra sia ricca di voci originali. Singolare è certo la testimonianza di Gustavo Vinay* (« Pretesti della memoria per un maestro » - Riccardo Ricciardi editore, Milano-Napoli, 1967): *anche se rischia di essere fraintesa e facilmente emarginata nel falso intreccio in cui stagna la nostra cultura accademica e ancora più, nonostante le apparenze, quella militante. Il fraintendimento può solo in parte venire dal genere letterario, un ricordo in morte del proprio maestro di studi, il grande medievista Giorgio Falco, che è sì un « pretesto », in modo che la rievocazione non ha nulla delle commemorazioni accademiche (anche Vinay è un professore universitario), ma dove si allude più volte a situazioni e personaggi accademici che non è sempre facile cogliere. Ma il fraintendimento può venire soprattutto da ciò che Vinay afferma senza reticenze, anzi con franca schiettezza: « il non senso di questa storia che non s'aggiusta mai » (p. 13): il rifiuto di ogni soluzione storica, di ogni mediazione storiografica esistente: una posizione che denuncia tutte quelle che ha sperimentato, persino quella che l'amatissimo maestro rappresentava. Una posizione dunque estrema, che lo schieramento culturale odierno difficilmente sopporta. Tanto più che Vinay non dimostra: non ha fiducia nei concetti e nelle filosofie, s'affida all'istinto (cfr. p. 37), misura persone e avvenimenti al metro dei desideri, che può solo descrivere, « raccontare ».*

E i suoi desideri si riassumono in uno solo: quello di un'umanità perfetta, di parole e gesti che siano l'espressione di un essere in cui pienamente l'umanità opera: l'umanità come perfetta comprensione e disposizione verso gli altri, un totale affidarsi l'uno all'altro. I modelli che la sua infanzia e giovinezza ha conosciuto « si esprimevano ognuno perfet-

tamente » (p. 33); essi misurano la storia successiva della sua vita e qualificano lo slancio dei tentativi, l'abisso delle delusioni. « Un maniscalco. Ho ancora nell'orecchio il suono e il ritmo dei colpi di mazza, di martello, che accelera, si ottunde, rimbalza, si placa cristallino man mano che il ferro si curva e si fa e sento il puzzo dell'unghia che si scalpella e poi frigge, i chiodi che si ribattono sul vuoto e infine la zampa si riappoggia e vorrebbe star su. Passavo lì davanti ogni giorno quattro volte e più. Il vecchio aveva con sé un giovane che sembrava attendesse sempre agli stessi atti servili. A distanza capii che progrediva. Il vecchio gli insegnava a cenni e frasi brevi e lui stava attento e cercava con l'occhio l'approvazione o il rimedio. Verso l'una si lavavano, il giovane infilava la giacca al vecchio, s'infilava la sua e si lasciavano senza una parola, uno di qua, uno di là. Una mattina mi parve che il giovane facesse l'importante tutto lui... si lavarono, il giovane infilò la giacca al vecchio il vecchio prese la giacca del giovane e gliela infilò a sua volta, un cenno di carezza sulla spalla e si avviarono verso i Due Citroni, si sedettero e mangiarono insieme: passai vicino a loro andando al banco a ritirare come ogni giorno due litri di vinello per una lira e realizzai che desideravo un maestro e lo desiderai così » (pp. 22-23). Il racconto, che appare qui lo strumento necessario del modello e del desiderio, fissa una volta per tutte la tensione di questa testimonianza.

Il suo valore (e la sua stessa chiave letteraria) sta proprio qui: l'affermazione di una umanità perfetta come conosciuta e possibile, dunque come il centro effettivo dell'esperienza storica, il punto su cui realmente la storia si fonda e verso cui tende: perciò la storia va misurata su questo metro. Che la cultura moderna appaia condannata in ogni sua dimensione è solo conseguenza di ciò, e Vinay stesso è cosciente di apparire « per i destri eversivo, per i sinistri reazionario » (p. 117), di collocarsi cioè in una prospettiva culturale diversa da quella moderna, segnata — come qui ripetutamente si mostra — da una totale contraddizione: l'affidarsi della persona a ideologie in cui si esauriscono e sviliscono gli ideali umani, in cui quella pienezza umana viene programmaticamente negata e ogni giudizio reso parziale, e d'altro canto il giustificare tutta la storia, il passato, storicisticamente, come parzialità che si risolve in un tutto senza residui. La cultura moderna come disumana: per questo il rifiuto totale. Il punto verso cui l'umanità tende non è un nuovo ordinamento sociale, una nuova struttura, come predicano le ideologie, ma l'atto umano nella sua pienezza; lo strumento per esso non può dunque essere la cultura moderna: non serve ricorrere ad una ideologia invece che ad un'altra, non è possibile integrare una con l'altra, né è concesso al desiderio di accontentarsi di soluzioni parziali, perché la parzialità è tollerabile per chi ha obiettivi parziali, non per chi ha un desiderio assoluto — come qui si rivela. Quella moderna è « una cultura senza convergenze, ad abissi paralleli: l'abisso del reale e l'abisso dell'ideale » (p. 91), ha condotto l'uomo ai più alti desideri e alla totale impotenza: per questo il libro è percorso da una sorta di furore verso tutto e tutti, e dalla coscienza di non poter essere consolato da nulla e da nessuno.

La denuncia di ogni soluzione storica esistente deriva dunque da qui. Vinay passa in rassegna, quasi a successive visioni, la propria esperienza [e non ha dubbi a ritenerla sintomatica della situazione generale: « il

dramma non era dunque mio ma della situazione storica» (p. 127); perché la persona è sempre il vertice della sua esperienza, ed è in essa che si giudica quel che le culture e le ideologie possono]. La vicenda che si racconta è perciò la propria autobiografia come la ricerca di una storia che corrisponda al modello che l'infanzia s'è fatto, la ricerca di un maestro che mostri come sia possibile passare dal modello alla realtà, la delusione di non trovare risposte.

In liceo, Fubini (e dietro lui Croce), e il fascismo di una forma, che — ci si rende poi conto — «ha vanificato la storia» (p. 28); l'assurdità quindi dell'idealismo: «mi hanno insegnato che c'è una storia con dentro degli uomini che hanno una loro storia, ma questi uomini diventano interessanti solo nel momento in cui fanno la stessa cosa cioè poesia, la quale poesia rende poi priva di interesse la storia di ognuno perché la sua essenza non è quella storia» (p. 27). All'università, Falco, e fu l'incontro maggiore: troppo lontano da quel maniscalco, ma egualmente maestro: «mi occorreva la storia» (p. 31), e Falco rappresenta questo, la fiducia che la storia ha un senso. Il porto desiderato sembrava raggiunto, ma fu l'esperienza a mostrarne l'inganno, perché questa storia «ha sempre un senso sui libri e mai nella vita» (p. 12): la vita gli dimostrò che anche Falco aveva torto, non era in grado di testimoniare una storia che non tradisse l'uomo. Per smentirlo, per arrivare alla coscienza del non-senso della storia come la vede l'occhio moderno, un'intera vita di delusioni: la cultura antifascista, Salvatorelli, il gruppo torinese di Mila, Ginzburg, Pavese: un'intellettualismo inerte: era Pavese «che aveva bisogno di me e non io di lui» (p. 50); «tra i filologi (la cultura accademica) e questi storici antifascisti (la cultura militante) c'era una sola differenza: che questi alla vaselina aggiungono un po' di pepe, che chiamano idee, per farsi sternutire» (p. 66). Il fascismo e la sua estraneità ad esso, il suo non-fascismo, la delusione della Francia democratica del fronte popolare, la guerra d'Africa e di Spagna, il razzismo, per arrivare alla guerra consapevole che la sua «delusione si estendeva alla storia, alla psicologia, a tutta la cultura», e che la sua «drammatica curiosità era senza risposta» (p. 91).

Alla storia, così come la cultura moderna la filtra, Vinay rimprovera dunque tutto, cioè di non considerare l'uomo «dal di dentro» (p. 33), per quello che veramente è. Perciò non lo soccorre, è solo fonte di traumi, di tradimenti, seziona l'uomo, lo riduce meno uomo, perché sollecita la sua intelligenza ma non dà pace al suo spirito: una storia mortifera.

Il pessimismo e il cinismo sono gli esiti che ci si aspetterebbe da una posizione come questa. Ma questo esito presuppone una convinzione gnostica che in Vinay non si riscontra: la storia non si identifica con il male, sono le soluzioni che alla storia ha dato la cultura moderna che vengono respinte, giudicate mortifere. E' la forza dell'esperienza, che ha potuto conoscere nelle vicende semplici e profonde un'immagine di pura umanità, a sorreggere la fiducia, ad animare fino al furore il desiderio di vedere la pura umanità farsi una sola cosa con la storia. L'esito di questa testimonianza di amore alla storia è l'attesa. Se la guerra mondiale, la convinzione che tutto poteva finire, lo aveva portato al desiderio di una «catarsi creatrice» (p. 110), a concepire «una storiografia apocalittica» (p. 116) come la sola possibile, a «profetare per fede... forze nuove di cui non avremmo fatto in tempo a prender coscienza» (ibid.), ora che

l'esperienza moderna è veramente giunta a chiusura, può ritirarsi da essa, e attendere, arroccato — come si dice nell'ultima pagina — su ciò che fin dall'origine era sicuro e immutabile.

Questa attesa è il momento più originale della testimonianza di Vinay. E mostra come essa non sia solo diversa dalle espressioni stabilite della cultura moderna, ma sia anche lontana dal movimento contestatario di oggi, che manifesta il medesimo totale rifiuto della cultura moderna ma crede di potersi conquistare da sé quella pienezza che non ha ritrovato nell'esistente storico, di poterla promuovere con un'azione qualsiasi, più o meno rivoluzionaria. Anche questa testimonianza, che come altre fa intravvedere un tempo post-moderno, e a suo modo lo richiede, è tipicamente escatologica: non più apocalittica nel senso delle distruzioni che precederanno la fine, ma nel senso della pienezza finale. Pienezza cui non si usa dare un nome: Vinay non esce certo dall'anonimato: il suo affidarsi al desiderio « antico » di un'umanità perfetta porta con sé il dolore dell'impotenza a costruirla, ma con la speranza che lo stare in essa, il riconoscerla nei gesti di persone note o ignote, è viatico sufficiente a traversare la tenebra senza visibile uscita in cui la civiltà moderna ci ha condotti. Non ci si illude più di poterla costruire: ma si sa di avere in sé una forza nascosta che permette di attendere la pienezza.

[Claudio Leonardi]

IL « CASO » DE NANTES — *La congregazione per la dottrina della fede ha recentemente « sconfessato » il sacerdote francese Georges de Nantes: non ha però emesso sanzioni canoniche al suo riguardo.*

Al sacerdote francese era stato precedentemente richiesto di ritrattare le accuse di eresia, formulate a carico del papa (con conseguente invito al clero romano a deporre Paolo VI) e del concilio, e di promettere obbedienza all'episcopato della sua nazione. Georges de Nantes aveva risposto distinguendo gli atti magisteriali della gerarchia da quelli pastorali e pratici, affermando la sua adesione di fede e di obbedienza ai primi, e confermando invece il suo giudizio negativo sui secondi: di qui la decisione della congregazone.

La posizione di Georges de Nantes, prima espressa nelle Lettres à mes amis *e poi nel bollettino* La contre-réforme catholique, *pubblicato a Saint-Parres-lès-Vaudes, nella diocesi di Troyes, è così motivata: gli atti pastorali del papa, del concilio e dell'episcopato francese rappresentano la conciliazione della Chiesa con l'agnosticismo, l'antropocentrismo, l'ateismo del mondo moderno e sostituiscono la salvezza di Dio in Gesù Cristo con l'esaltazione dell'uomo auto-salvatore e auto-redentore.*

Tuttavia il contenuto dottrinale delle pubblicazioni del de Nantes non è stato preso in diretta considerazione dalla congregazione: essa si è

limitata a « sconfessare » le conseguenze pratiche estreme a cui il sacerdote giungeva: e questo nonostante essa sia intervenuta nel caso de Nantes, non per sollecitazione dell'episcopato francese, ma dello stesso sacerdote, che aveva chiesto un giudizio dottrinale sui suoi scritti. La rivista Itinéraires *fa notare che il giudizio della congregazione è rimasto così sul piano disciplinare, nonostante che il suo intervento fosse stato richiesto per motivi dottrinali: lo stesso abbé de Nantes trae argomento dal silenzio della congregazione, sul piano specificamente dottrinale, per sostenere la tacita conferma dell'inoppugnabilità delle sue tesi.*

Tali tesi consistono nell'affermare il carattere essenzialmente anticristiano della società moderna, dominata da ideologie agnostiche ed atee. In questo senso, la posizione di Georges de Nantes è l'esatto contrario di quella che potremmo chiamare progressista, e che consiste nell'affermare il significato cristiano dell'antropocentrismo moderno. La perfetta antitesi dell'abbé de Nantes è il padre Cardonnel, che esprime la linea estrema della « secolarizzazione »: Dio è morto in Gesù Cristo, nel senso che il teocentrismo è stato, grazie al cristianesimo, sostituito dall'antropocentrismo.

Ambedue le posizioni, nella loro assoluta irriducibilità, hanno in comune quello di ritenere le ideologie la sostanza ultima della civiltà attuale. Il concilio ha invece considerato la storia attuale come uno svolgimento della natura umana, come una profonda crescita dell'uomo, feconda di problemi e di squilibri nuovi, ma infine matura per un nuovo e più ricco incontro tra il Vangelo e l'uomo, tra la natura e la grazia, tra la ragione e la rivelazione.

Esiste un'opera della Spirito Santo che matura l'umanità all'incontro con Cristo: la Chiesa, nel concilio, ha aperto il cuore, la mente, le braccia a questo incontro. Questo giudizio storico non può certo essere confinato al piano pratico o disciplinare: è sul piano profetico che esso si situa, sul piano del giudizio dei « tempi » e dei « momenti ». Lo stesso primo « concilio », quello di Gerusalemme, fu un concilio pastorale: decise semplicemente che non si imponessero ai gentili le osservanze mosaiche: ma la sua implicanza dottrinale e la sua rilevanza storica sono senza confronti.

Questo giudizio del concilio si impone alla coscienza cristiana? Questo è il problema che lo stesso abbé de Nantes poneva formalmente alla congregazione, sottoponendo ad essa i suoi scritti, in cui il suo giudizio storico sul mondo contemporaneo e sul rapporto della Chiesa con esso era formalmente contrapposto a quello del concilio. Così facendo, egli chiedeva infine che le implicanze dottrinali dei giudizi storici del concilio, e lo stesso valore di tali giudizi storici, fosse messo in piena luce.

Tale problema del gudizio sulla Chiesa sul mondo contemporaneo non può essere risolto né con i ripudi semplici né con le canonizzazioni del dato: è un problema spirituale, culturale, sociale formidabile che non consente oggi le facilità e le rigidità di ieri.

E' comprensibile che alla fine la congregazione abbia potuto fermarsi alle posizioni volutamente paradossali delle Lettres, *senza affrontare il fondo della questione.*

La complessità dei problemi rende oggi la carità la virtù più neces-

saria: e, inevitabilmente, la pazienza. Chiudersi nella propria verità senza stendere la mano verso la verità dell'altro è oggi la cosa più anti-ecclesiale che si possa compiere. Noi speriamo che questo doloroso episodio induca ciascuno a non scomunicare interiormente o socialmente l'altro, ma a portare i suoi pesi, per adempiere la legge del Signore. La discussione deve certo essere franca, e, se la chiarezza lo esige, dura: ma fatta in Dio e fatta sempre in uno spirito che spanda attorno a sé il dono divino della pace.

[Gianni Baget Bozzo]

LA MISERIA È PASSATA DI MODA — *Con le sue* Lettere dall'interno del pci a Louis Althusser *(Feltrinelli editore, Milano, 1969) Maria Antonietta Macciocchi ha meritato un successo letterario: nessun discorso promosso all'interno del pci era sinora riuscito a suscitare altrettanto interesse anche all'esterno per lo sforzo di sincerità e il valore di certe intuizioni, che, pur partendo da una precisa « religione » di partito, sono aperte a tutti.*

Conviene tuttavia distinguere il libro della Macciocchi dal modo in cui è stato accolto, giacché la storia del suo successo è carica di equivoci. E' piaciuto troppo agli avvocati difensori del sistema ed il loro entusiasmo è servito da pretesto ai burocrati del pci per condannarlo. Legati, in fondo, gli uni e gli altri a un identico interesse: soffocare lo scandalo della verità per ridurlo a semplice scandalismo.

Certo, tracciando nelle sue lettere al filosofo marxista francese Althusser il minuzioso diario della campagna elettorale da cui è uscita l'anno scorso deputato comunista di Napoli, la Macciocchi ha raccontato molte cose buffe e anche qualcuna grave sul conto del suo partito.

Un partito in cui « manca il dibattito di fondo, non si fa politica... molti nella federazione sembrano perfettamente assuefatti all'ineluttabilità della miseria della plebe » (p. 68). Un partito che sta venendo meno alla sua fama di meticolosità organizzativa, tanto che la Macciocchi per sapere quanti erano a Napoli i disoccupati ha dovuto rivolgersi alla borghese camera di commercio perché « questi dati, aggiornati, non esistono né in federazione né alla camera del lavoro » (p. 15).

Ma quale partito è immune da questi difetti? Le ragioni tipiche per cui il comunismo viene avversato da milioni di uomini sono altre e più gravi dei peccatucci veniali confessati dall' onorevole Macciocchi. Ed allora perché tanto scalpore? Perché proprio il riconoscimento di quei comuni difetti incrina il mito di cui il pci è ancora circondato nella cattiva coscienza dei partiti anticomunisti. Così come il pci si è assuefatto alla miseria della plebe, gli altri partiti del sistema sono assuefatti alla loro corruzione ed hanno un complesso di inferiorità tecnicistico nei confronti del movimento comunista, a cui riconoscono maggiori qualità di fede, di rigore, di disciplina, d'ordine, di pazienza e di capacità strategica ed a cui invi-

diano il patrimonio di prestazioni disinteressate o a basso prezzo che sa ancora suscitare fra i suoi quadri e dalla base.

Nel libro della Macciocchi vi sono pagine tremende ed apparentemente anche ben documentate contro tutta la classe dei notabili napoletani e pagine di descrizioni sconvolgenti sulla miseria del sottoproletariato locale. Eppure queste denunzie pesanti, ma ormai risapute, tollerate, non producono l'impressione offerta dalle notazioni critiche minori che coinvolgono il pci.

Assai meglio, dunque, accoglierne gli spunti di verità, le confessioni, senza la pretesa di trarne partito. Il quadro va accettato e meditato per quello che vale: è un grande spaccato sulla dedizione e sulla speranza di milioni di italiani, i quali hanno creduto di trovare nel pci lo strumento per migliorare le loro condizioni e l'assetto sociale del paese. D'altra parte questa è una realtà non nuova nella letteratura italiana dell'ultimo quarto di secolo, dove solo la milizia di partito socialcomunista è riuscita, sia pur criticamente, ad ispirare positivamente qualche opera valida (in Pavese, in Pratolini, in Pasolini). Tutte le altre esperienze di partito hanno invece provocato solamente dei bilanci o dei riferimenti negativi, sfiduciati o ironici.

Il fenomeno sorpassa ampiamente il dominio rarefatto delle idee per entrare in una dimensione più corposa, più carnale, viva.

Due esempi. Primo: « Il nostro è un partito dove i cattolici costituiscono la maggioranza rispetto agli atei » (p. 240), riconosce con una punta di imbarazzo la Macciocchi. Per lei questo significa soprattutto che « il partito sembra aver rinunciato ad un'azione ideologica educativa, e a propagandare la propria dottrina, il marxismo-leninismo » (id.). Ma se ciò è imbarazzante per chiunque nel pci aspiri ad una ortodossia ideologica, non lo è meno per il cattolico che vede altre guide, altre speranze sostituirsi o convivere nel cuore del popolo di Dio. Nella contraddizione dei « comunisti cattolici » siamo coinvolti tutti: loro comunisti e noi cattolici. Non c'è solo un inganno, quasi un venir meno a se stessi, ad una presunta visione « scientifica » del mondo nell'averli attirati; anche per averli persi qualcosa non ha funzionato.

Il che dimostra, su un piano più folclorico, anche il secondo esempio: « Il 2 giugno 1946, Napoli e provincia diedero 87.220 voti alla repubblica, contro 347.433 voti alla monarchia. A Napoli votarono per la repubblica 31 mila cittadini. Pci e psi ebbero per i deputati alla costituente 128.367 voti in tutta la zona di Napoli e provincia, il che significa che nemmeno tutti i nostri compagni votarono repubblicano. A Palermo avevano votato per la repubblica un numero inferiore agli iscritti al partito » (p. 144). Le migliaia di « comunisti monarchici », proprio per la loro massiccia e sotto certi aspetti quasi amabile, commovente, irrazionalità di caso limite, servono a indicare l'estrema relatività di tutte le categorie della politica, degli schemi e delle sovrastrutture ideologiche da cui siamo divisi.

Tra le etichette di parte sovrapposte all'uomo, quella comunista sembra ancora la più qualificante e resistente, mentre le altre sono già stemperate in un rapido processo di vanificazione delle ideologie. Il pci resiste un po' meglio all'usura dei tempi, ma non tanto da non insufflare anch'esso in chi vi crede e vi si è dedicato un alito di angoscia. Presentandosi al popolo napoletano in campagna elettorale, la Macciocchi è colta da inquie-

tudine: « Tolta ogni fumisteria di mezzo, io posso velocemente arrivare, anche da questa tribuna di candidati, ad un'unica conclusione: sono, come milioni di altri, una militante rivoluzionaria. Soltanto che il bilancio della mia vita, che è la vita della nostra generazione, è maledettamente gramo. Non abbiamo avuto né la "rivoluzione", né il "socialismo" e rischiamo di sprofondare nelle sabbie mobili di un sistema avvinghiante e mellifluo (p. 13-14)... Ecco il problema politico. Noi sembriamo "vachement" superati. Tutti o quasi tutti. La rivolta delle giovani generazioni è un sintomo politico serio, anche per noi (p. 20) ... Il vuoto ideale, di cui siamo responsabili anche noi comunisti, è apparso: non si rimpiazza il marxismo con le "riforme di struttura". Non si rimpiazza Marx con la Resistenza » (p. 21).

La nostalgia delle origini, il ritorno intransigente ai "sacri testi" ed ai primi ardori della vocazione è tratto psicologico abituale nelle crisi di fiducia precedenti l'eresia o l'abiura. Questo significato ha oggi nel mondo il richiamo polemico e rabbioso all'ortodossia marxista-leninista contro la prassi maturata al contatto con la realtà politica dai vari partiti comunisti. Per quanto concerne il pci, la pratica politica ha già prodotto degli atteggiamenti sorprendenti: « Da molti anni, nel sud, chi parla di miseria è considerato demodé, *persino in alcuni ambienti di partito ... » (p. 200).*

Per la Macciocchi, invece, proprio la riscoperta della miseria napoletana, da cui aveva perso contatto nei lunghi anni in cui era stata direttrice di Noi donne, *poi di* Vie nuove, *poi corrispondente de* l'Unità *da Parigi, diventa un mezzo per ricaricarsi. Vi si immerge per riprendere fiducia nelle ragioni di lotta, per soffocare i dubbi che insorgono al contatto con la macchina burocratica della federazione. Ma sotto il profilo dell'ideologia questa cura termale nei fanghi del sottoproletariato non è molto "scientifica". I bassi napoletani a cui ricorre con una sensibilità tesa, nervosa, a tratti isterica, non rientrano correttamente negli schemi del marxismo. Qui la tragedia è assai più complicata, misteriosa e allucinante. Quando descrive le lavoranti a domicilio che faticano tutta una giornata per 400 lire e pretende di trarne una analisi corretta sullo sfruttamento capitalistico, precipita immediatamente da una straordinaria bravura letteraria, che ricorda* La pelle *di Curzio Malaparte, ad una altrettanto straordinaria insufficienza di puntualizzazione concettuale. Nell'Italia d'oggi il rapporto capitale-lavoro non si pone a livelli retributivi di 400 lire al giorno.*

Ci troviamo evidentemente di fronte a dei rapporti sui generis, *a delle anomalie: forse un "sottocapitalismo" corrisponde al sottoproletariato. Nelle sezioni napoletane del pci i sottoproletari e gli operai si odiano e disprezzano a vicenda, come due mondi diversi. Ebbene: anche i veri imprenditori e gli sfruttatori dei bassi appartengono a due mondi diversi.*

Alcuni errori di logica femminile, suggeriti da un temperamento più portato al populismo sentimentale ed alla indignazione per la sofferenza provocata dallo sfruttamento dell'uomo sull'uomo in tutte le sue forme che alla freddezza dell'analisi politica, non toccano tuttavia il valore dell'intuizione fondamentale e ricorrente nel libro: come in tutti i partiti, anche nel partito comunista le ragioni di istituto prevalgono sui moventi che l'hanno originato. Apparati senz'anima attendono la consumazione delle ideologie senza neppure rendersene conto.

« Un giornalista inglese, della sinistra laburista, venuto a Castellam-

mare la notte delle elezioni, aveva calcolato con i compagni — con meticolosa mente di ragionatore — che per conquistare la maggioranza del parlamento, i comunisti, vincendo ogni volta nella stessa proporzione, dovranno aspettare l'anno 2008. La via parlamentare al socialismo è più lunga di quella per Marte. Forse, anche a questo pensano quelli che ricadono nel lassismo politico » (p. 323). Quest'ultima notazione della Macciocchi spiega da sola un clima di scoramento, che la superficiale baldanza della stampa comunista non lascia trasparire, ma che poi si vede in piazza, si vede tra i giovani che abbandonano il pci e passano ai "cinesi".

[Giano Accame]

L'AVVENTURA SPAZIALE: « SEGNO DEI CIELI » — *Ora che sono trascorsi alcuni mesi, e che la meraviglia e l'entusiasmo del momento si sono attenuati, sarà bene riflettere più serenamente sul significato e sul valore della corsa allo spazio, pervenuta nel luglio di quest'anno alla sua prima tappa: quella lunare.*

Si è detto di un grande balzo, di una grande data, di un grande sogno divenuto magnifica certezza. Tante parole di questo genere sono state pronunciate, tante espressioni fra le più auliche o fra le più belle sono state adoperate per definire degnamente l'impresa. Ma in tutto questo nessuna esagerazione, nessuna forzatura; perché in fondo l'avvenimento parla da sé ed esprime nella maniera più limpida le capacità, le possibilità, la perfezione intellettuale di questa immagine di Dio, che è l'uomo. L'essere giunti ad una simile meta appare quasi incredibile: la luna, questo simbolo di cose irraggiungibili, di sogni inappagabili, di realtà inviolabili, è ora raggiunta, posseduta, violata.

In una parola, è oggi veramente dell'uomo, nel significato più vero del termine.

E tuttavia, lungi dall'essere meta conclusiva, essa rappresenta solamente una tappa. Altri corpi celesti saranno presto raggiunti. La logica dei programmi incalza; si opera con ritmo frenetico. In senso più ampio, pare che un fretta inspiegabile turbi l'umanità e la spinga ad accorciare ogni tempo, senza considerare altri motivi o ragioni che non siano l'affrettarsi, il raggiungere, il possedere e il cominciare poi di nuovo.

Ma è proprio questo il punto su cui occorre meditare.

In primo luogo perché indubbiamente esistono altre cose che meriterebbero una simile fretta ed altri obiettivi che meriterebbero lo sperpero enorme di energie e di denaro rivolti alle conquiste dello spazio.

Un assurdo tragico perseguita i nostri giorni: di fronte alla vittoria sulla luna sta la sconfitta sul fronte della elevazione morale e materiale dei popoli, così come di fronte alle astronavi stanno le baracche delle fascie sottosviluppate, le malattie, l'ignoranza, il male negli infiniti volti con cui ci si presenta. Che senso può avere, infatti, offrire i panorami

deserti della luna a chi chiede cibi per nutrirsi, o consolare con briciole di orgoglio chi è ridotto a livelli di dignità incompatibili con esseri umani? Bellissimo è stato il volo verso la luna; ma la bellezza non pare essere l'unico metro per giudicare della liceità o della necessarietà delle cose. Un tale volo non è stato dunque, ci si è chiesto, un atto di pazzia di gente che ha perso ogni senso di ciò che vale veramente e di ciò che veramente occorre costruire per l'uomo?

Ebbene, forse lo è stato. Analizzando fatti e cose secondo interessi e valori « strettamente concreti », tutto sembra portare a simile conclusione. Si afferma, è vero che gli sviluppi tecnologici dei programmi spaziali potrebbero un giorno venire incontro a tante nuove o vecchie esigenze della nostra vita civile. E si portano, al proposito, esempi di vario genere. Ma d'altro canto occorre dire che, se si tratta di esigenze effettive e reali, è sempre possibile (e lo si è sempre fatto) cercare direttamente il modo di soddisfarle, senza attendere i risultati secondari di realizzazioni ben più costose e volte a diverso fine.

Altri, poi, sono pieni di fiducia che le grandi conquiste spaziali possano, a lungo andare, migliorare i costumi dell'uomo, fornendogli il senso della proporzione delle cose, di ciò che ha valore e di ciò che non lo ha, fino ad elevarlo al di sopra delle contese che sconvolgono nazioni e società. E' però evidente che se le stelle possono, per un poco, distrarre e incantare, ben presto i problemi impellenti della vita riprendono il sopravvento. Perché se nel cielo è il sogno, sulla terra sono le cose che toccano direttamente la vita degli uomini: il lavoro, il dolore, la gioia, la lotta per l'esistenza. Come dimenticarsi a lungo di esse?

Qualcuno ci parla, infine, di fantastiche colonie da creare sui pianeti, (sbocco al sovrappopolamento terrestre?), di imprecisate sorgenti di materie preziose, della possibilità di collegarsi a forme di vita intelligente e di tante altre cose ancora.

Ma la realtà è ben diversa: tutto è desertico, tutto è vuoto, ovunque regnano il silenzio e la morte. E i costi, le difficoltà, le enormi lunghezze dei viaggi non possono che intimidire chiunque esamini seriamente il problema. Non per ultimo v'è da tremare, pensando alle probabili applicazioni belliche delle nuove conquiste, che finiranno di tessere, come l'esperienza ci fa prevedere, una rete distruttiva attorno alla terra.

Superba, ma grande e vera pazzia, dunque, questa corsa alla luna.

Eppure, valutatndo con cura queste cose, non è difficile comprendere che mai pazzia è stata più inevitabile e giusta. Non altrimenti è impossibile bloccare il corso della storia, o alterare la sostanza del carattere umano. L'uomo, infatti, non sempre fa le cose perché sono utili, ma ama talora farle appunto perché sono belle e perché ha bisogno di conoscerle. Questa esigenza è parte così integrante della sua natura, che egli può operare in maniera addirittura del tutto opposta ad ogni concetto utilitario, secondo criteri che nel senso dei valori concreti appaiono assurdi e bizzarri. In questa prospettiva, e secondo questa natura, il bello, l'utile, il necessario finiscono in fondo per ridursi ad un'unica cosa.

Proprio per questo, l'avventura lunare in realtà è non solo bella, ma utile, e perfettamente necessaria. Essa rivela ancora una volta, se mai ci fosse bisogno, quale possente forza è lo spirito di cui è intriso l'uomo,

e che lo spinge su vie così talora strane e illogiche, che la sua stessa mente le accetta con fatica.

L'« assurdo » volo verso gli spazi del cielo è indice però di qualcosa il cui valore è ben più assoluto e sublime.

E' è che il comando biblico di assoggettare e dominare il mondo e le sue cose sta per avere — tutto lo rivela — il suo compimento. Forse, gli ultimi tempi stanno per cominciare. Siano essi lunghissimi o brevi, noi non sappiamo; a noi uomini del 1969 è solo toccato il privilegio di esserne iniziali protagonisti. Nel silenzio che la distrazione e la noia degli uomini ha incominciato a far scendere sul 20 luglio 1969, si sta forse tessendo l'ultima estesa o breve trama delle nostre vicende.

Che ci importa, in fondo, dei fantastici tesori dei pianeti e delle navi che vi portano gli uomini; degli astri numerosi che ci circondano o dei primi passi stampati dall'astronauta Armstrong sulla luna?

Che influenza concreta potranno mai avere tutte queste cose su ciò che veramente importa per l'uomo? Fissiamoci piuttosto sul segno che esse rappresentano. Possano tutte le masse umane della terra comprenderne il significato sconvolgente, al di fuori e al di sopra del clamore e del trionfo di parole che lo hanno accompagnato.

[Giorgio Fabbri]

NUOVA TEOLOGIA E PRESENZA EUCARISTICA — *La* Revue des sciences philosophiques et théologiques, *edita a cura della facoltà di teologia dei domenicani francesi, ha pubblicato nel numero dello scorso luglio tre articoli (uno del padre Boris Brobinskoy, ortodosso, l'altro del padre Duquoc, cattolico, il terzo del pastore Süss, luterano) sulla presenza eucaristica del Cristo.*

L'intenzione ecumenica del professor Bobrinskoy è dimostrata dalla sua volontà di fornire una teologia, cioè una illustrazione razionale della natura e del modo della presenza eucaristica, superando l'« agnosticismo reverenziale » (Gavin) della tradizione orientale su questo problema. Il termine presenza reale è accettato, ma tuttavia esso sembra essere ridotto nei termini generali della presenza sacramentale della grazia nella forma e nella materia del sacramento. I termini prescelti per indicare la presenza reale sono « identificazione » e « trasfigurazione ». Secondo l'autore il pane e il vino non « pèrdono nulla », della loro sostanza terrestre e creata, ma questa si libera della sua « neutralità » insensibile ed opaca, e diviene capace di diventare pane e nutrimento di vita (p. 413).

Ancora: il mistero dell'ascensione ci indica che non è più possibile afferrare *il corpo glorioso ed il corpo eucaristico di Gesù, di trattenerlo in mezzo a noi, e che se il Signore resuscitato è salito verso il Padre, è per prepararci un luogo (p. 419). L'autore scrive anche che, vista nella prospettiva dell'ascensione del Cristo, la presenza eucaristica è « una presenza di incarnazione del Cristo glorificato nei sacramenti assimilati dai*

fedeli » (p. 419). Sembra ancora qui che l'insistere a un tempo sull'ascensione visto come il non-esser-qui del Cristo e al tempo stesso sulla assimilazione degli elementi eucaristici da parte dei fedeli come ad un elemento sostanziale della stessa presenza reale, conducano molto di più verso una teologia dell'efficacia sacramentale che verso una teologia della presenza reale.

Il pastore Süss dà un ampio rendiconto dei più recenti sviluppi della teologia eucaristica delle Chiese riformate. Egli nota che i teologi calvinisti tendono a recuperare la presenza reale di Cristo negli elementi eucaristici e a scostarsi dalla presenza come concepita dal Calvino, cioè come efficacia dello Spirito Santo negli elementi eucaristici. Ciò comporterebbe anche un riavvicinamento alle posizioni luterane. Tuttavia, proprio da queste egli si stacca, giungendo sino a negare valore al termine stesso di presenza reale.

Le parole dell'istituzione, secondo l'autore, non fondano l'idea di una presenza reale, ma di un dono reale. Cercando il loro significato nell'idea di presenza, si vela il loro significato reale.

La soluzione usa una terminologia diversa, più filosofica, di quella del Bobrinskoy: ma non si differenzia molto. Occorre pensare alla realtà eucaristica mediante le categorie di un essere che è ciò che non è, e di un essere che sfugge interamente alle categorie spazio-temporali. Queste categorie si verificano nell'essere del risorto che non esiste mediante l'essere naturale e carnale di questo nostro vecchio mondo: e per questo non si può indicare un luogo di questo mondo che sia il luogo dei resuscitati.

Qui il Süss ricorre di fatto all'idea di essere divino. Ma questa è la difficoltà: il resuscitato non è assorbito nel divino, ma rimane umano: e dunque spazio-temporale: può agire nel tempo e nello spazio esattamente perché ne è il sovrano, non perché ne è estraneo ed esente per natura: il resuscitato è la pienezza, non il superamento o la negazione dell'umano.

Ci troviamo dunque anche qui verso una fuga nel divino, così come in fondo, più limitatamente, faceva il Bobrinskoy. E tuttavia il proprium *di una teologia eucaristica deve essere quello di conservare nella sua spiegazione l'umanità del Cristo e nel fondare sulla natura umana glorificata (ma sempre natura umana) il* proprium *della presenza eucaristica (cfr. in* Renovatio *n. 1, 1967, pp. 137-141, la nostra nota su* Incarnazione ed eucarestia).

Tuttavia il meno soddisfacente di questi saggi è quello del padre Duquoc. Il simbolo qui non è il pane e il vino, e nemmeno il simbolo pasquale: è il simbolo della fraternità espressa in un banchetto. Ma in un banchetto tutti gli uomini non sono presenti: la fraternità è sempre limitata. Ebbene questo limite del simbolo esprime la sua natura di simbolo e la sua significanza escatologica, quella di un banchetto del Cristo a cui tutti gli uomini partecipino. I credenti, secondo il padre Duquoc, nel banchetto celebrato, partecipano ad un divenire obiettivo, i cui soggetti sono il corpo di Cristo, in se stesso come corpo ormai vivente nello Spirito, e l'umanità come corpo che deve essere ancora riconciliato. La celebrazione attesta una dinamica in cui il punto di origine è il corpo offerto del Signore, ormai vivente. Il gesto simbolico del banchetto, grazie alla intenzione di universale fraternità di cui l'ospitalità è il segno, significa esattamente ciò che dimostra: la comunione, che sta per giungere, tra gli uomini mediante Gesù Cristo

(p. 432). Insomma: la vera res sacramenti *nell'eucarestia è quella universale comunità che si realizzerà in Gesù Cristo e di cui egli è la causa. Tale il simbolo, tale il simboleggiato. In senso dunque rigoroso, la realtà eucaristica è futura, non presente: non è il corpo di Cristo in sé, ma la comunione che il Cristo risorto sta generando tra gli uomini. Il Duquoc sembra mettere l'accento sulla novità della sua interpretazione per quanto riguarda il simbolo (il banchetto ospitale invece che il pane ed il vino): ma la sua novità maggiore risulta invece il simboleggiato: la comunione che sta giungendo tra gli uomini per mezzo di Gesù Cristo invece che il corpo glorioso di Cristo.*

E questa comunione cos'è poi? E' la gloria dell'ultimo giorno, è il suo inizio nel tempo presente? La parola in se stessa non sembra nemmeno indicare chiaramente una comunità soprannaturale, fondata sulla vita divina, ma un frutto umano della resurrezione del Cristo: una civiltà piuttosto che un'escatologia. Il termine « communion advenant entre les hommes » è ambiguo e sembra voluto come tale.

Se ne deve dedurre che qui è proprio il teologo cattolico che si distacca maggiormente dalla tradizione e si spinge redicalmente in avanti verso una teologia dell'immanenza o verso una marcatura antropologica dei concetti teologici. Il teologo ortodosso e quello luterano hanno compiuto, per dir così, una fuga nel divino: hanno ricondotto la presenza eucaristica alla presenza del corpo di Cristo nella gloria divina o l'hanno fondata su una interpretazione divinizzante dell'essere resuscitato. Il padre domenicano ha invece compiuto un passo verso un'interpretazione antropocentrica della eucarestia. Le due direzioni non sono convergenti: e la loro divergenza è piuttosto istruttiva.

Infine: perché dobbiamo considerare cattolica l'interpretazione del Duquoc? Non lo sembra molto più delle altre. Dobbiamo concludere dunque che l'ortodossia non è più questione di dottrina, ma di status *dei teologi, e che il colore delle opinioni dipende da quello dei vestiti?*

[Gianni Baget Bozzo]

IL POTERE E LA CATTEDRA — *Se si può storicamente discettare di un « prestigio » legato alle professioni, segnatamente alle professioni dette « liberali », oggi è facile avvertire in misura crescente come esso accusi una netta fase di declino.*

Lo svilimento delle professioni è conseguente al loro sviare dai motivi connessi al rispetto della persona e al loro subordinarsi a un non ben delimitato « senso pratico », che risulta essere inevitabile proiezione del dominio che il danaro assume a tutti i livelli della comunità e nelle relazioni in essa intercorrenti.

Occorre considerare che di tale stato di fatto si va acquistando consapevolezza collettiva per l'incidenza, da quest'angolo visuale utilissima, che

lo sviluppo del grado d'informazione ha raggiunto fra i membri della società: comunicazione di massa che, accresciuta la possibilità di conoscenza del singolo, promuove anche una sorta di suo controllo morale sul sistema.

Quegli stessi mass-media che, per altro verso, al servizio integrante della civiltà dei consumi contribuiscono in modo radicale al processo di « manipolazione » del valore tradizionale dell'uomo (pur risultato storicamente insufficiente e socialmente mistificante), sostituendovi quello alienante di valore commisurato alle sue possibilità di consumo e al danaro che in esso può impiegare.

Questa misura dell'uomo, un tempo dato acquisito nelle lotte di potere di classi privilegiate ristrette (realtà coperta da una vasta letteratura condiscendente e dignificante), prende oggi sostanza di metodo universale nel corrente costume borghese e nelle aspirazioni organizzate delle « classi popolari ». Comunque qui preme focalizzare la degenerazione dello spirito della « professione » per la responsabilità e l'attenzione che reca nell'establishment sociale moderno.

La civiltà consumistica appare inscindibile dallo sprezzo sistematico per una precisa ed oggettiva configurazione della « giustizia » nelle funzioni pubbliche come in quelle private: ancor più vistosamente quando, come vedremo, la legge permette l'assorbimento di tali funzioni in un unico soggetto.

Ogni sfera di potere e di sottopotere viene strumentata per quanto possibile alla produzione individuale di profitto: ne segue, ovviamente, che sono i ceti che godono di un più ampio raggio di manovra ad abusare maggiormente di siffatto criterio. Quanto più ci si trova di fronte a spazi liberi dalla tutela immediata della norma, tanto più ci si immerge a piene mani in questa industrializzazione del privilegio; completamente ignorato è il condizionamento critico dell'opinione pubblica, se esso non ha agganci diretti con la legge positiva. L'autonomia sostanziale della politica dal paese reale ed una libertà della cultura autoritariamente espressa, interdipendente alle strutture vigenti, offrono campi illimitati alle ragioni dell'interesse privato e di settore.

Il servizio di pubblica utilità viene sostituito con quello di utilità privata, spingendo alle estreme determinazioni il dettato illuministico-borghese. Il fine dell'uomo, il bene comune, permane il fine dello sciocco.

E' ormai noto a tutti, ad esempio, come « l'inadempienza della legge sia una funzione stabile dell'università italiana ». A tale proposito giunge illuminante il libro bianco Università sotto inchiesta *pubblicato dai cattolici dell'editrice Cultura di Firenze, la quale stampa anche la rivista* Note di cultura. *Il libro redatto a cura dell'Afdu (associazione fiorentina docenti universitari) fornisce un quadro quanto mai esauriente del clima esistente ai vertici di potere della facoltà di medicina e chirurgia dell'ateneo fiorentino: ma dai tratti emergenti da queste pagine ci si potrebbe facilmente trovare di fronte a situazioni di qualsivoglia facoltà di qualunque università italiana. Chi ancora non avesse elementi sufficienti, dopo due anni di denunce ad opera degli studenti, per una valutazione obiettiva dei metodi di gestione che i « mandarini della cattedra » (nella fattispecie illustri clinici, primari d'ospedale, professionisti di grido) usano all'interno dell'università italiana, può esaminare nel libro citato una chiara documentazione:*

alcune decine di fotocopie campione di documenti assai compromettenti sono a disposizione del lettore.

Si accusa la contestazione etica degli studenti di utopismo e di violenza, ma nulla si fa contro il meccanismo repressivo che consente cospicui ed irregolari guadagni ai cattedratici e all'apparato burocratico in genere.

La deformazione professionale dell' insegnamento implica conseguenze particolarmente gravi per il futuro dell'intera società: e ciò in frutto della distinzione di una professione altamente responsabile nell'educazione delle coscienze delle nuove generazioni.

I casi come quello di Firenze non sono soltanto i casi della scuola e nemmeno soltanto quelli dell'Italia. Ma, nel nostro paese, assumono contenuti abnormi come fattore intrinseco al costume italiano medesimo, impregnato di quell'astratto giuridicismo volontariamente inteso come diga invalicabile al rapporto semplice fra persona e ordine costituito. Oggi, tuttavia, si assiste ad un fenomeno mondiale, globale che possiamo definire come la crisi della moralità: un fenomeno per molti aspetti ineluttabile perché collegato alla promozione sociale ed umana delle classi « subalterne »: diremmo, quindi, che si assiste ad una volgarizzazione della mancanza di un senso morale stabile. La moralità tradizionale ha, infatti, avuto sempre un versante annodato alla coercizione del costume e dello Stato. E' esistita una fusione diretta tra soggezione dell'uomo e la morale concreta che nei tempi attuali è stata messa in crisi come tutti i miti resi vuoti e intollerabili dall'abuso.

La contestazione di istituzioni sclerotiche e corrotte è un fenomeno civile che, al di là delle suggestioni e dei partiti, non presenta confini precisi né scopi predeterminati: accomuna anzi talvolta concezioni apparentemente dialettiche. Ciò che l'epoca ci fa sentire è dunque l'esigenza di una conquista autonoma della moralità: il recupero libero del costume è anche il recupero autonomo ed autentico della fede.

[Alberto Gagliardi]

LA CRISTOLOGIA COME CATEGORIA RAZIONALE — *Nel dibattito teologico nord-americano, nel cui quadro si è più ampiamente manifestata la teologia della « morte di Dio », influenzata in gran parte dalla filosofia e dalla tradizione culturale tedesca, si è avuta anche una teologia che persegue esattamente la linea opposta. Mentre la teologia della morte di Dio si rifà a una cultura di tipo storicistico, e cioè suppone una significanza storica decisiva della figura di Gesù, la concezione di Charles Hartshorne, mantiene invece il teismo tradizionale, trasformandolo profondamente, mediante una via di immanenza: l'affermazione di Dio è il risultato della presa di coscienza integrale dell'esperienza umana. Per lo Hartshorne, la differenza tra l'affermazione e la negazione di Dio è misurata nella differenza esistente tra ciò che è, in fatto, inteso realmente da tutti gli uomini e ciò che non*

può realmente e pienamente essere inteso da alcun uomo. L'affermazione di Dio è il significato dell'esperienza.

Tuttavia proprio questo tipo di teismo suscita difficoltà dal punto di vista cristologico: perché se Dio non può essere colto che in tutta l'esperienza umana, come può essere colto in modo significante nella particolare esperienza cristiana? In altri termini: come l'esperienza cristiana può manifestare un elemento significativo della esperienza e realtà totale del mondo, nonostante la sua storicità, la sua particolarità? Per chi si ponga il problema cristologico, a partire dalle posizioni dell'Hartshorne, si impone la necessità di mostrare il significato razionale della cristologia, cioè il modo in cui essa è inclusa nella teologia, intesa come l'universalità, nel senso forte e contrario alla particolarità.

Ci troviamo qui dunque di fronte a una posizione assolutamente non storica: al puro contrario dello storicismo della teologia secolarizzata.

La posizione dell'Hartshorne, pur contraria allo storicismo e alla secolarizzazione, non può essere assunta alla base di una teologia che abbia il mistero ad un tempo e la storia come sue dimensioni costitutive. L'articolo di Ronald L. Williams, pubblicato nel Journal of Religion *(Chicago, gennaio 1969, pp. 18-40) ci sembra fornire un buon testo di questa impossibilità.*

L'intenzione dell'autore è di integrare insieme la cristianità storica ed il nuovo teismo, ripensando e ricostruendo il significato della cristologia all'interno della struttura concettuale del teismo filosofico. L'autore fa la ipotesi delle condizioni a cui sarebbe possibile il dialogo tra un essere di un altro pianeta di intelligenza superiore al teologo cristiano ed il teologo stesso. Nulla di biologico e di storico sarebbe ad essi comune: ma, secondo il punto del nuovo teismo (cioè del teismo dell'Hartshorne), ambedue possederebbero necessariamente un'idea di Dio. Ora la proposizione che il teologo cristiano dovrebbe rendere comprensibile all'altro (proposizione in cui sussiste il problema stesso del contenuto razionale della cristologia) sarebbe la seguente: « quando il malvagio abbandona la sua malvagità, e fa ciò che è giusto, egli avrà la sua anima salva » (p. 37). E' una proposizione di Ezechiele che viene posta a contenuto discriminante della cristologia. Si vede che alla fine la cristologia consiste in questo: che vi sono, a qualunque livello del reale (dall'elettrone, all'ameba, all'uomo: si ricordi che l'attenzione metafisica dell'Hartshorne è sempre rivolta alla totalità) diverse possibilità di scelta e di movimento, alcune delle quali soltanto sono ottimali: queste sono appunto quelle posizioni che il Williams chiama Christ event. *Egli definisce, a qualunque livello cosmico, un* Christ event, *come una nuova entità che è il più perfetto risultato e godimento delle eredità del passato: un creativo atto di decisione che compie in un sol colpo la migliore utilizzazione delle risorse ed il miglior risultato (p. 33). Questo risultato offre il massimo valore alla divina esperienza, cioè alla conoscenza divina del mondo.*

Il criterio di valutazione di un evento come Christ event *è essenzialmente estetico (p. 34): è dato dalla unità nella varietà e dalla varietà nell'unità.*

Possiamo dunque dire che cristologico è qui il totale divenire del mondo verso Dio: e qui sarebbe possibile rendersi conto di tutti i testi, come la

lettera ai Romani (VIII, 18-23), o come il prologo del quarto Vangelo che pongono in rapporto la cristologia e la creazione.

Il punto delicato di questa cristologia razionale è singolarmente affine a quello del padre Teilhard de Chardin: e anche qui le maggiori difficoltà nascono dal concetto di ordine soprannaturale. Come può ridursi la cristologia alla dinamica del creato verso Dio? L'ipotetico abitatore degli altri mondi, costruito sulla base dell'ipotesi del nuovo teismo, cioè naturaliter *teista, potrebbe comprendere forse il teologo cristiano che ragionasse come il Williams suggerisce: ma non avrebbe inteso egualmente il* proprium *della cristologia.*

Questa impossibilità di render conto dell'ordine soprannaturale dipende in ultima analisi dal carattere razionalista della filosofia dell'Hartshorne: essa non può dare due categorie essenziali per ogni cristologia, del rendersi conto razionale del Cristo; quella di mistero e quella di storia. Dio non è il contenuto dell'esperienza totale ma il trascendimento di questo contenuto (mistero): e per questo può porsi come realtà « particolare » (Gesù) in mezzo ad esso. La sua assoluta trascendenza fonda la sua assoluta libertà: e dunque la possibilità stessa del Verbum caro. *Qui veramente:* articulus stantis vel cadentis Ecclesiae.

[Gianni Baget Bozzo]

Schedario Teologico "Renovatio"

E' aperta in Genova, presso la nostra redazione (via XII Ottobre, 14), una sala di lettura di riviste teologiche italiane e straniere. Le riviste vengono schedate per argomento. Riviste e schedario sono a disposizione del pubblico tutti i giorni dalle ore 10 alle 12,15; il giovedì anche dalle 15 alle 18.

ELENCO (PROVVISORIO) DELLE RIVISTE SCHEDATE:

Analecta Bollandiana - Analecta Sacra Tarraconensia - Angelicum - Antonianum - Aquinas - Archivo Teologico Granadino - Asprenas - Augustinianum - Bibbia e Oriente - Bible et Vie Chretienne - Biblica - Bible und Kirche - Bulletin du Comité des Etudes - Bulletin des Facultés Catholiqués de Lyon - Bulletin de Littérature Ecclésiastique - Burgense - Christus - La Ciudad de Dios - La Civiltà Cattolica - Communio - Concilium - Conoscenza Religiosa - Diakonia - Divinitas - Divus Thomas - The Downside Review - Ekklesia - Ephemerides Carmeliticae - Ephemerides Liturgicae - Ephemerides Mariologicae - Ephemerides Théologicae Lovanieneses - Esprit - Estudio Agustiniano - Estudios Eclesiasticos - Etudes - Etudes Théologiques et Religieuses - Evangelische Theologie - Franziskanische Studien - Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie - Gregorianum - The Harvard Theological Review - Irénikon - The Irish Theological Quarterly - Istina - Kerigma und Dogma - Itinéraires - The Journal of Religion - The Journal of Theological Studies - Laval Théologique et Philosophique - Liturgia - Lumen Vitae - Lumière et Vie - La Maison-Dieu - Marianum - Mélanges de Science Religieuse - Miscelanea Comillas - Monte Carmelo - Munchener Theologische Zeitschrift - Naturaleza y Gracia - Neue Zeitschrift für Sistematische Theologie und Religionsphilosophie - Nouvelle Revue Théologique - Nova et Vetera - Numen - Periodica de Re Morali Canonica Liturgica - Rassegna di Teologia - Recherches de Science Religieuse - Renovatio - Revista Espanola de Teologia - Religioni Oggi - Revue Biblique - Regnum Dei - Revue de l'Histoire des Religions - Revue d'Ascétique et de Mystique - Revue des Etudes Augustiniennes - Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques - Revue de Théologie et de Philosophie - Revue Thomiste - Rivista di Ascetica e Mistica - Rivista Biblica - Rivista Internazionale di Dialogo - Rivista di Teologia Morale - Revista Agustiniana de Espiritualidad - Sacra Doctrina - Salesianum - Sapienza - Science et Esprit - Scottish Journal of Theology - Scriptorium Victoriense - La Scuola Cattolica - Seminarium - Studia Monastica - Studi Francescani - Studia Patavina - St. Vladimir's Seminary Quarterly - Teologia Espiritual - Testimonianze - Theologie und Philosophie - Theologische Quartalschrift - Theological Studies - Theologische Zeitschrift - Traditio - Universidad Pontificia Bolivariana - Verbum Caro - Verbum Domini - Vetera Christianorum - Vigiliae Christianae - Zeitschrift für Katholische Theologie - Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte - Zeitschrift für Theologie und Kirche - Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft - The Thomist - La Pensée Catholique - Teologia - Rytmes du monde - Kairos - Salmanticensis - Judaica - Rivista di Storia e Letteratura Religiosa - Orientalia Christiana Periodica - The Clergy Review.

Altre pubblicazioni (non schedate) a disposizione per consultazione.

INDICE GENERALE DELL'ANNATA

Anno IV - 1969

RENOVATIO, rivista trimestrale di teologia e cultura, anno IV, 1969 - *direttore:* Guglielmo Luigi Rossi - *redattore capo:* Gianni Baget Bozzo - *segretario di redazione:* Alberto Gagliardi - *uffici:* Via XII Ottobre 14, 16121 Genova, *telefono* 52588 - *aut. del trib. di Genova* n. 27/66 - *con approvazione ecclesiastica* - *tip:* Grafica Bi-Esse Genova - *abbonamenti:* L. 2.500 per l'Italia, L. 3.200 per l'estero.

EDITORIALI

* LA COSCIENZA LIBERALIZZATA . . . . . pp. 7- 8
* LA COMUNITA . . . . . » 189-190
* IL CATECHISMO . . . . . » 365-366
* LA DEMOCRATIZZAZIONE . . . . . » 541-542

ARTICOLI

Gianni Baget Bozzo - La resurrezione della carne e l'antropologia cristiana . . . . . pp. 565-579

Enrique del Sagrado Corazón - Unidad de fe y progreso teologico . . . . . » 39- 60

Michel Guérard des Lauriers - L'essere e Dio (I) . » 11- 37

Michel Guérard des Lauriers - L'essere e Dio (II) . » 217-234

Noel Dermot O'Donoghue - Vocazione cristiana della ragione . . . . . » 393-415

Michael Schmaus - La presenza reale di Cristo nell'eucarestia . . . . . » 369-391

Jesús Solano - L'ecclesiologia del secondo concilio Vaticano . . . . . » 193-215

Thomas F. Torrance - La teologia nell'età della scienza . . . . . » 545-564

NOTE

Giano Accame - « Giona »: una profezia romena . . pp. 284-294

Gianni Baget Bozzo - Spiritualità dell'anima e storicità dell'uomo . . . . . » 120-122

Gianni Baget Bozzo - Immortalità dell'anima e resurrezione . . . . . » 244-250

Giulio Basetti-Sani - Gesù nel Corano . . . . » 440-453

Edoardo Benvenuto - Il paradosso delle macchine pensanti . . . . . » 476-480

Carlo Boyer - Lutero e la presenza reale . . . . » 610-616

José Antonio de Aldama - Del magistero ordinario del papa . . . . . » 454-458

Renato Del Ponte - Un trattatista politico del trecento: fra' Guglielmo da Sarzano . . . . » 617-626

Enrico di Rovasenda - Romano Guardini . . . » 470-475

Giorgio Fabbri - Per una nuova interpretazione delle leggi fisiche . . . . . » 627-630

Dominikus Koster - La liturgia nell'esperienza spirituale cristiana . . . . . » 63- 71

Glauco Licata - Il simbolo Pasolini? . . . . . » 106-113

Giuseppe Marasco - Tommaso da Spalato: storiografo e uomo di stato . . . . . » 114-119

Bonaventura Mariani - L'inerranza biblica nell'insegnamento conciliare . . . . . » 459-469

Thomas Molnar - Il superamento della storia . . » 278-283

Bernardo Monsegú - La natura della teologia . . » 72- 94

Marie-Dominique Philippe - La nostra unione con Dio e con i nostri fratelli nel Cristo . . . » 95-105

Marie-Dominique Philippe - Il mistero dello Spirito Santo nella Chiesa . . . . . pp. 591-609

Sergio Quinzio - La gnosi e la rinuncia all'eskaton . » 237-243

Sergio Quinzio - Vangelo e violenza . . . . . » 583-590

Angel Santos - Le relazioni attuali fra Chiesa cattolica e ortodossia . . . . . » 251-266

Angel Santos - Chiesa cattolica e movimento ecumenico . . . . . » 419-439

Raimondo Spiazzi - Fondamenti e natura della comunità cristiana . . . . . » 267-277

Piero Vassallo - Eternità ed eterno ritorno nella filosofia di Nietzsche . . . . . » 295-308

LIBRI

Recensioni a cura di: *Giano Accame, Gianni Baget Bozzo, Edoardo Benvenuto, Mariella Bettarini, Oddo Bucci, Mario Cossali, Giorgio Fabbri, Claudio Leonardi, Glauco Licata, Lydia Licata Rossignolo, Giuseppe Marasco, Marina Morasso, Renzo Morchio, Carlo Penco, Marie-Dominique Philippe, Sergio Quinzio, Franco Rella, Giacinto Scaltriti, Piero Vassallo, Mario Vella.*

Agopik e Manoukian F.: « La Chiesa dei giornali » *(G.L.)* . pp. 160

Ayer A. J.: « Il concetto di persona » *(E.B.)* . . . . . » 130-132

Arbib. M. A.: « La mente, le macchine e la matematica » *(E.B.)* . . . . . » 326-328

Barsotti D.: « Parola e silenzio » *(C.L.)* . . . . . » 633-636

Benedetti U.: « Benedetto Croce e il fascismo » *(G.L.)* . . » 323-325

Bigo P.: « Marxismo e umanismo » *G.L.)* . . . . . » 152-153

Bokser B. Z.: « Il giudaismo » *(S.Q.)* . . . . . » 493-494

Bonhoeffer D.: « Resistenza e resa » *(G.B.B.)* . . . . » 483-485

Bouyer L.: « Le décomposition du catholicisme » *(G.B.B.)* . pp. 313-314
Bouyer L.: « Eucaristia » *(G.B.B.)* . . . . . » 655-656
Camara H.: « Rivoluzione nella pace » *(G.B.B.)* . . . . » 145-146
Caprile G.: « Il concilio Vaticano secondo » *(A.G.)* . . . » 149-150
Cerfaux L.: « Jésus aux origines de la tradition » *(G.B.B.)* . » 332-333
Chauchard P.: « La scienza del cervello » *(G.F.)* . . . » 490-491
Chenu M. D.: « Il Vangelo nel tempo » *(C.P.)* . . . . » 335-337
Cohn-Bendit D. e G.: « L'estremismo rimedio alla malattia senile del comunismo » *(M.C.)* . . . . . » 498-499
Corti G.: « Il papa vicario di Pietro » *(G.B.B.)* . . . » 153-154
Cox H.: « La città secolare » *(S.Q.)* . . . . . » 125-128
Cox H.: « Il cristiano come ribelle » *(M.V.)* . . . . » 340-341
Daumal R.: « I poteri della parola » *(P.V.)* . . . . . » 322-323
D'Avino M.: « Gli antichi e la morte » *(L.L.R.)* . . . » 661-662
De Unamuno M.: « Lo scandalo della croce » *(M.M.)* . . » 337-339
Farina R.: « L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea » *(G.B.B.)* . . . . . » 509-511
Feuillet A.: « Le prologue du quatrième Evangile » *(G.B.B.)* » 328-329
Forcella E. - Monticone A.: « Plotone d'esecuzione » *(G.M.)* » 319-320
Foss B. M.: « I nuovi orizzonti della psicologia » *(E.B.)* . . » 320-321
Fromm E.: « Marx e Freud » *(F.R.)* . . . . . » 504-506
Gagliardo E.: « L'automazione dell'intelligenza » *(R.M.)* . » 660-661
Gentile G.: « Il pensiero italiano del Rinascimento » *(G.L.)* . » 156-158
Giannotti G.: « La scienza della cultura » *(G.L.)* . . . » 151-152
Gobetti A.: « Camilla Ravera - Vita in carcere e al confino » *(G.L.)* . . . . . » 653-654
Gonzales-Ruiz J. M.: « Il cristianesimo non è un umanesimo » *(C.P.)* . . . . . » 315-317
Gonzales-Ruiz J. M.: « Dio è gratuito ma non superfluo » *(G.B.B.)* . . . . . » 644-645
Gorini E.: « Del monastero e della Chiesa di santa Chiara in Vercelli » *(G.M.)* . . . . . » 495-496
Goytisolo J. A.: « Qualcosa accade » *(M.B.)* . . . . » 658-659
Gozzini M.: « La fede più difficile » *(S.Q.)* . . . . » 142-143
Grodzins M. - Rabinowitch E.: « L'età atomica » *(G.L.)* . » 317-318
Guasco M.: « Romolo Murri e il modernismo » *(G.L.)* . . » 160-161

Guevara E.: « Diario in Bolivia » *(G.A.)* . . . . . pp. 146-148
Habegger N.: « Camilo Torres prete e guerrigliero *(G.M.)* » 143-145
Hartnack J.: « Wittgenstein e la filosofia moderna » *(E.B.)* » 150-151
Heschel A. J.: « Dio alla ricerca dell'uomo » *(G.B.B.)* . . » 491-493
Judant D.: « Judaisme et chrïstianisme » *(G.B.B.)* . . . » 501-503
Kanfer I.: « Le luth brisé » *(M.B.)* . . . . . » 137-138
Klibansky R.: « Contemporary philosophy » *(R.M.)* . . » 506-507
Koenig F.: « Il cristianesimo e le religioni della terra » *(C.P.)* » 496-497
Küng H.: « Etre vrai » *(G.B.B.)* . . . . . » 311-312
Landucci P. C.: « Il Dio in cui crediamo » *(G.F.)* . . . » 329-330
Lewin M.: « L'ultima battaglia di Lenin » *(G.L.)* . . . » 641-642
Licata G.: « Notabili della terza Italia » *(G.M.)* . . . » 333-334
Lorenz K.: « Il cosiddetto male » *(G.F.)* . . . . . » 657-658
Luxemburg R.: « L'accumulazione del capitale » *(G.L.)* . . » 334-335
Mascall E. L.: « Theology and the future » *(G.B.B.)* . . » 148-149
Mehta V.: « Teologi senza Dio » *(G.B.B.)* . . . . . » 494-495
Nys H.: « La salvezza senza Vangelo » *(G.B.B.)* . . . » 134
Ogletree T. W.: « La controverse sur la mort de Dieu » *(G.B.B.)* . . . . . » 494-495
Orbe A.: « Antropologia de san Ireneo » *(G.B.B.)* . . . » 636-639
Pallottino M.: « Che cos'è l'archeologia » *(L.L.R.)* . . . » 646-647
Parmentier A.: « La philofophie de Whitehead et le problème de Dieu » *(M.D.P.)* . . . . . » 158-159
Patrone S.: « I Vangeli » *(G.M.)* . . . . . » 500-501
Philips G.: « L'Eglise et son mystère au deuxième concile du Vatican » *(G.B.B.)* . . . . . » 499-500
Rahner K. - Vorgrimler H.: « Dizionario di teologia » *(G.B.B.)* . . . . . » 128-130
Rahner K.: « L'Esprit dans le monde » *(G.B.B.)* . . . » 485-487
Schillebeeckx E.: « Autour du célibat du prêtre » *(G.B.B.)* » 325-326
Schnackenburg R.: « The Gospel according to saint John » *(G.B.B.)* . . . . . » 648-653
Sciacca M. F.: « Filosofia e antifilosofia » *(P.V.)* . . . » 339-340
Suzuki D. T.: « La dottrina zen del vuoto mentale » *(P.V.)* » 330-331
Teilhard de Chardin P.: « Convergere in alto » *(O.B.)* . . » 654-655
Tonini V.: « Teologia ultima » *(G.F.)* . . . . . » 503-504

Toulmin S.: « Che cosa è la filosofia della scienza » *(R.M.)* pp. 488-490
Tutino S.: « L'ottobre cubano » *(G.L.)* . . . . . » 133-134
Una carmelitana: « Quello che fa l'amore » *(G.S.)* . . . » 656-657
Uscatescu G.: « Proceso al humanismo » *(G.F.)* . . . » 647
Van Buren P.: « The secular meaning of the Gospel » *(G.B.B.)* . . . . . » 140-142
Vari autori: « A la récherche d'une théologie de la violence » *(G.A.)* . . . . . » 138-140
Vari autori: « Mysterium salutis » *(G.B.B.)* . . . . . » 135-137
Vari autori: « Poeti d'Israele » *(M.B.)* . . . . . » 642-644
Vegel O. A.: « Povertà religiosa ed evangelizzazione dei poveri » *(C.P.)* . . . . . » 662-663
Von Campenhausen H.: « Tradition and life in the Church » *(G.B.B.)* . . . . . » 507-509
Willebrands J.: « Oecuménisme et problèmes actuels » *(G.B.B.)* . . . . . » 639-640
Wirth L.: « Il ghetto » *(M.B.)* . . . . . » 154-156

POSTILLE

Giano Accame - Prezzolini non rischia . . . . . pp. 523-526
Giano Accame - La miseria è passata di moda . . . . » 674-677
Gianni Baget Bozzo - Il cardinale e la gnosi . . . . » 165-166
Gianni Baget Bozzo - Contestazione e secolarizzazione . . » 174-176
Gianni Baget Bozzo - Padre Balducci e la teologia dell'Isolotto . . . . . » 345-347
Gianni Baget Bozzo - La potenza di Zolla . . . . . » 356-358
Gianni Baget Bozzo - La violenza dei cristiani . . . . » 515-517
Gianni Baget Bozzo - Il comunismo tra Moro e Marx . . » 519-523
Gianni Baget Bozzo - Teologia e università . . . . » 530-532
Gianni Baget Bozzo - Il nuovo « Ordo missae » . . . » 667-669
Gianni Baget Bozzo - Il « caso » de Nantes . . . . » 672-674
Gianni Baget Bozzo - Nuova teologia e presenza eucaristica » 679-681
Gianni Baget Bozzo - La cristologia come categoria razionale . . . . . » 683-685

Giorgio Fabbri - Scienza e percezione extra-sensoriale . pp. 526-530
Giorgio Fabbri - L'avventura spaziale: « segno dei cieli » . » 677-679
Paolo Farinella - Francescani e liturgia . . . . . » 353-356
Alberto Gagliardi - Il potere e la cattedra . . . . . » 681-683
Ennio Innaurato - Sedlmayr: la perdita del centro e il ritorno del mito . . . . . » 532-535
Claudio Leonardi - Schillebeeckx: una nuova teologia del matrimonio . . . . . » 347-350
Claudio Leonardi - La generazione antifascista . . . . . » 669-672
Glauco Licata - Il razzismo e la rivista « Terzo mondo » . . » 177-178
Renzo Morchio - Reichenbach e la filosofia scientifica . . » 169-173
Bruno Orsini - Da Laing a Basaglia: che cos'è la psichiatria » 351-353
Santi Pesce - Visione beatifica e stato di via . . . . . » 178-181
Domenico Petri - Teilhard in italiano . . . . . » 181-182
Sergio Quinzio - Valori permanenti a congresso . . . . . » 166-169
George Uscatescu - Filosofia della contestazione . . . . . » 517-519
Piero Vassallo - « Pianeta »: progresso o conservazione? . . » 348-360